

Gabriela Dalla-Corte Caballero



COM EN A

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



ISBN 84-475-2694-1



9 788447 526949



B
U

COMPELLING TO WATCH AMERICAN WOMEN



CONFLICTO Y VIOLENCIA EN AMÉRICA

Coordinadores:

- GABRIELA DALLA CORTE • PILAR GARCÍA JORDÁN • MIQUEL IZARD •
- JAVIER LAVIÑA • RICARDO PIQUERAS • MERITXELL TOUS •
- M^{re} TERESA ZUBIRI •



UNIVERSITAT DE BARCELONA



CONFLICTO Y VIOLENCIA EN AMÉRICA
VIII Encuentro-Debate
América Latina
ayer y hoy

CONFLICTE I VIOLÈNCIA A AMÈRICA
VIII Trobada-Debat
Amèrica Llatina
ahir i avui

Coordinadors:

Gabriela Dalla Corte • Pilar García Jordán • Miquel Izard
Javier Laviña • Ricardo Piqueras • Meritxell Tous • M^a Teresa Zubiri

Publicacions



UNIVERSITAT DE BARCELONA



Encuentro Debate América Latina Ayer y Hoy (8a: Barcelona)

Conflicto i violència a Amèrica : Encuentro Debate América Latina Ayer y hoy

Referències bibliogràfiques
ISBN 84-475-2694-1

I. Dalla Corte, Gabriela

1. Violència política 2. Conflictes socials 3. Congressos 4. Amèrica LLatina

© PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA-2002
Gran Vía, 585; 08007 Barcelona; Tel. 93 403 54 42; FAX 93 403 54 46
Sipu-sec@org.ub.es; <http://www.ub.es/spub/sipub.htm>

Diseño de la Cubierta: Cesca Simón

Autor de la fotografía: Pere Borrell. Desplazados por la guerra, Guatemala

Autoedición e Impresión: Gráficas Rey, S.L.

Dipòsit Legal: B-31.203-2002

ISBN: 84-475-2694-1

Impreso en España / Printed in Spain

Queda rigurosamente prohibida la reproducción total o parcial de esta obra. Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta puede ser reproducida, almacenada, transmitida o utilizada por ningún tipo de medio o sistema, sea éste eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación o electrográfico, sin la autorización previa por escrito del editor.

ÍNDICE

Presentación

Mesa I. El conflicto en un mundo en cambio.

Coordinadora: Meritxell Tous i Mata.

- Natàlia Moragas Segura. *Una aproximación a la estructura político territorial del valle de Teotihuacan. Siglos XV-XVI* 11
- Meritxell Tous i Mata. *Cambio y continuidad en la estructura político-territorial de la Gran Nicoya, siglos XV-XVI.* 23

Mesa II. Transgresión y violencia en la sociedad colonial.

Coordinadores: Ricardo Piqueras, M^a Teresa Zubiri.

- Ricardo Piqueras. *La transgresión en la conquista: El canibalismo hispano.* 41
- Alexandre Coello de la Rosa. *La reducción de Santiago de El Cercado y la Compañía de Jesús.* 53
- M^a Teresa Zubiri. *Gobierno y perleros en la costa venezolana a inicios del siglo XVI.* 69
- Patricia Martínez i Álvarez. *La participación de la iglesia en la construcción del orden social peruano. El caso de las mujeres religiosas, siglos XVI-XVII.* 75
- Estrella Figueras. *De niñas rebeldes a mujeres bígamas ante la inquisición de México.* 89

Mesa III. Elites, mercados, tierra y revuelta social.

Coordinadora : Gabriela Dalla Corte.

- Josep M. Delgado Ribas. *A Dios rogando...Las órdenes regulares españolas y el nacionalismo filipino durante la segunda mitad del siglo XIX* 107
- Jordi Rodés i Mercadé. *Lacandones: protagonistas en el devenir de la selva.* 119
- Miguel Ángel González Leal. *Al infierno Eloy, contigo voy. Del "Indio Alfaro" a la "Rebelión de los Ponchos": lucha, resistencia y revolución en el Ecuador del siglo XX.* 135
- Rukhsana Qamber. *Ideas y armas en las tierras públicas: México y Argentina durante el siglo XX.* 155
- Gabriela Dalla Corte. *La reconstrucción de los mercados postcoloniales: La casa de América y el "oro blanco" del norte argentino.* 169

Mesa IV. La Amazonía, escenario de conflicto.

Coordinadora Pilar García Jordán.

- Chiara Vangelista. *Conflictos en la Alianza: El vasallaje de los Carajá al Rey de Portugal, 3 de agosto de 1775.* 187

Natàlia Esvertit Cobes. <i>De la marginalidad a la nacionalización del oriente: reflexiones sobre la violencia en la Amazonía ecuatoriana durante el siglo XIX y los inicios del XX.</i>	199
Pilar García Jordán. "En medio de estos bárbaros y barberos ¿qué debemos esperar?" <i>A propósito de los conflictos en el Vicariato del Napo, 1860-1875.</i>	217
Andréu Viola Recasens. <i>Metáforas que matan. Los efectos sociales de la "guerra contra las drogas" en el Chapare (Bolivia)</i>	235

Mesa V. Hagamos memoria, no cambien la historia.

Coordinadores: Miquel Izard, Javier Laviña.

Dolores Juliano. <i>Construcción identitaria; imaginar a través de la Historia.</i>	255
Javier Laviña. <i>Pícaros, tahúres y vividores en América.</i>	269
José Luis Ruiz-Peinado Alonso. <i>Negros entre África y Brasil.</i>	283
Rafael Chambouleyron. <i>Misiones entre fieles: jesuitas y colonos portugueses en la Amazonía colonial (Siglo XVII).</i>	301
Alejandro Andreassi Cieri. "¿Esperando a Godot?: Estado e inmigración en Brasil y Argentina (1880-1914), perspectivas para un estudio comparativo.	317
Miquel Izard. <i>Españoleando y metamorfoseando.</i> 333	
Roger Ángela. <i>Chiapas: 500 años de resistencia indígena.</i>	347
M ^a Pau Trayner i Vilanova. <i>La violencia de ayer continúa hoy: Guatemala.</i>	361

Presentación

Los profesores de la sección de historia de América organizamos por octava vez el *Encuentro debate América Latina Ayer y Hoy*. En esta ocasión tratamos como temática general la violencia en América. Cada una de las mesas recoge el interés y las líneas de investigación que se están desarrollando en el departamento. Para este encuentro contamos con la presencia de colegas europeos y latinoamericanos que aportaron sus visiones a las temáticas propuestas. La presencia de estudiosos y estudiantes propiciaron un debate enriquecedor para todos.

El tema general de la violencia en América marcó la dinámica del encuentro desde la conferencia inaugural y en cada una de las cinco mesas en la que se dividieron las sesiones cuyos resultados ofrecemos en el presente volumen.

Queremos agradecer la colaboración de las instituciones para poder llevar a cabo el coloquio así como destacar el ánimo recibido de los asistentes al encuentro sin cuya presencia este debate no hubiera tenido sentido.

Mesa I

El conflicto en un Mundo en Cambio

*Coordinadora:
Meritxell Tous i Mata*

Gabriela Dalla-Corte Caballero

UNA APROXIMACIÓN A LA ESTRUCTURA POLÍTICO TERRITORIAL DEL VALLE DE TEOTIHUACAN. SIGLOS XV-XVI.

Natàlia Moragas Segura
Universitat de Barcelona

1. Introducción.

La región de Teotihuacan se encuentra en el sector noroeste de la Cuenca de México (19° 34'N, 99° 40'W) con una altura entre el 2.240 y 3.100 m SNM. La distancia de Teotihuacan a Ciudad de México, es de unos 50 Km. Climáticamente se encuentra en la zona de transición entre el ambiente semiárido y subhúmedo con un promedio de 12-18°C de temperatura por debajo de los 2.800 m y de 5-15°C en cotas superiores y con una precipitación de 500-600 mm anuales (Mooser, 1968; McClung de Tapia y otros, 1996: 21). Durante el periodo Clásico (I a.C. - 650 d.C.), Teotihuacan controló la Cuenca de México y estableció relaciones comerciales y políticas con la mayor parte de los centros culturales mesoamericanos de la época.

Describir las características de la cultura teotihuacana clásica en unas pocas líneas resulta imposible, pero a efectos de este trabajo creo necesario remarcar varias ideas que serán importantes a la hora de aproximarnos a la historia teotihuacana de los siglos XIV y XV d.C. Las numerosas exploraciones e investigaciones arqueológicas realizadas sobre todo a lo largo de todo el siglo XX, han permitido que contemos ya con una secuencia cronológica y tipológica bastante definida al menos en lo que se refiere a la cerámica, la lítica, las secuencias constructivas de la ciudad y la pintura mural. Los macroproyectos de los años sesenta permitieron determinar la planimetría y las primeras cronologías y tipologías de la ciudad mientras que los proyectos de la década de los ochenta delimitaron las secuencias del desarrollo arquitectónico de la ciudad (Cabrera, 1982, 1991; Matos, 1990; Manzanilla y Serrano, 1999; Millon, 1973; Rattray, 2001; Sanders y otros, 1979).

Muy diferente es el panorama que nos encontramos a la hora de definir la sociedad y el gobierno teotihuacano y en todo aquello que se refiere a determinar una historia política y social de esta ciudad. Las características de la imaginaria teotihuacana y la dificultad en reconocer una escritura, no permiten desarrollar la historia de esta ciudad de la misma manera que empieza a definirse para el mundo maya. La falta de personajes individuales, reconocibles a la manera de las dinastías mayas hacen que algunos investigadores hayan utilizado el término "gobierno corporativo" para indicar una estrategia de gobierno basado en determinadas restricciones consensuadas que impusieran limitaciones políticas individuales en beneficio de un grupo gobernante y de un proyecto común en contraposición a un modelo basado en el prestigio individual de un líder o dinastía gobernante única (Manzanilla 2001). En definitiva, Teotihuacan se encuentra en fase de revisar viejos datos con nuevas perspectivas en las que la adecuación de las tipologías con las nuevas dataciones de C^{14} y las oportunidades que nos dan los análisis del ADN fósil y los isótopos de bario y estroncio que empiezan a aplicarse en excavaciones recientes¹.

En la segunda mitad del siglo VII, se desarrollan los acontecimientos que conllevaran al denominado colapso teotihuacano. El centro ceremonial de Teotihuacan es quemado y abandonado, hay evidencias de saqueos en los principales conjuntos de la ciudad y la presencia de nuevas gentes que llevan una nueva cultura material: la cerámica coyotlatelco. Millon hace un excelente resumen de las diversas propuestas acerca del colapso de la cultura teotihuacana a los cuales deberían añadirse las recientes dataciones de C^{14} que suponen una revisión de las actuales cronologías sobre el coyotlatelco en el Valle de México² (Millon, 1988; Parsons y otros, 1996). Lo que resulta sintomático es el drástico cambio que sufre el asentamiento en el Valle de Teotihuacan y en gran parte de la Cuenca de México. La Teotihuacan Clásica se disgrega y, a pesar de ser una de los centros que concentra mayor parte de habitantes, no recuperará el poder político y sobre todo el poder ideológico de los años anteriores. El análisis del patrón de asentamiento muestra un patrón de ocupación muy distinto a la concentración de población teotihuacana, mostrando una mayor dispersión y graduación de los centros en cantidad y número de habitantes. Aparentemente es un patrón de asentamiento más racional y proporcionado a los recursos del valle³.

1. El uso sistemático de estas técnicas puede permitirnos concebir la composición étnica de los habitantes de la ciudad, no obstante habrá que ver en que manera podemos conjugar estos datos con la cultura material y cómo podemos avanzar más en la comprensión del sistema de gobierno teotihuacano.

2. En lo que se refiere a las cronologías de la presencia coyotlatelco en el Valle de México, cabe decir que son más tempranas que lo tradicionalmente definido. Ello ha llevado a diversas discusiones sobre la contemporaneidad de tipos o la modificación de las cronologías del Clásico reduciendo en más de cien años la temporalidad teotihuacana clásica. Una visión de dicha problemática se presentó en el anterior Encuentro-Debate (Moragas, 1996).

3. El abastecimiento de Teotihuacan es otro de los grandes problemas de la arqueología teotihuacana y que se relaciona directamente con la capacidad de producción de los teotihuacanos y la necesidad de recursos procedentes de otras áreas que, mediante comercio y tributo, complementarían las necesidades de toda la población (elites y no elites). La implicación de este problema con la idea de cómo se determinaría la estructura político-territorial del Estado teotihuacano es evidente.

En comparación con la fase Clásica, las fases posclásicas resultan bastante desconocidas. No obstante en los últimos años se han desarrollado algunos trabajos que han avanzado el conocimiento arqueológico de estas fases postteotihuacanas, sobre todo en lo que se refiere a la tipología cerámica y a la ocupación subterránea en las cuevas del este y sudeste de la Pirámide del Sol Para Gamboa los tipos cerámicos Mazapa en el Valle de Teotihuacan representan a grupos que ocuparon áreas del Barrio de Purificación en San Juan Teotihuacan y Maquixco. Identifica a los grupos mazapa rojo sobre café y joroba anaranjado crema de la fase Tollan de Tula (900-950 d.C.) con grupos parecidos encontrados en Teotihuacan dentro de la fase Mazapa (1000-1200 d.C.). En esta fase se consolida la reocupación subterránea en la zona este y sudeste de la Pirámide del Sol. Las excavaciones de Manzanilla en las cuevas del este y de Moragas en las del sudeste muestran una ocupación clara de esta zona en fases mazapa y aztecas y el desarrollo de toda una compleja cosmovisión alrededor de esta zona. En contraposición al Epiclásico, la fase Mazapa muestra ciertas evidencias de una consolidación política de la zona que no se mostraba tras el colapso teotihuacano. Mientras que la cerámica coyotlatelco resulta muy local, la cerámica mazapa presenta mayores evidencias de una conexión directa con el emergente Estado tolteca⁴ (Gamboa, 1996, 1998; García, 1995; Manzanilla, 1994a, 1994b, 1994c; Moragas, 1995).

2. Teotihuacan durante la época mexicana y la colonia

Existen pocos estudios de Teotihuacan durante la época mexicana. Normalmente se derivan de referencias a las fuentes históricas y a los materiales de esta época procedentes de las excavaciones de rescate realizadas en la periferia de la zona arqueológica y de los materiales de superficie recolectados por el *Teotihuacan Mapping Project* en la década de los sesenta. De ello se deriva una problemática propia en el momento de establecer tipologías, hipótesis e interpretaciones.

En términos muy generales podríamos decir que existe una ruralización en la población y el asentamiento, a despecho de que esto no quiera ser interpretado como una mengua en las capacidades de las poblaciones, pero sí que no existe en esta zona el nivel de complejidad sociopolítica que tuvo durante el Clásico. Como dice Michael Smith, existe mucho de urbano en los asentamientos rurales del clásico y viceversa en los asentamientos de la época mexicana⁵. Se

4. Esta última idea responde a las apreciaciones extraídas del análisis de los materiales cerámicos de la Cueva III y de las valoraciones de la tesis de Maestría de Raúl García. Aparentemente, la tipología cerámica del mismo periodo encontrado en las cuevas al este de la Pirámide del Sol muestra variaciones tipológicas respecto a las cuevas del sudeste (Claudia López, comunicación personal).

5. "These two cities were similar in many ways, partly because aspects of the Aztec city were deliberately copied from the Classic-period city. Nevertheless, these similarities can easily mask the fundamentally different patterns of political and economic organization in the two time periods. When we look at rural areas and at non-imperial cities, we see the contrast between the strongly dominant cen-

sabe que Teotihuacan se convirtió en parte de los mitos y leyendas de los mexicas y que la adscripción de las Pirámides del Sol y de la Luna (al menos la del Sol) forma parte de la cosmovisión de los mexicas. El texto más significativo es la *Historia General de las cosas de la Nueva España*, en donde Fray Bernardino de Sahagún recoge la interpretación mexica de las ruinas teotihuacanas⁶. Otros cronistas mencionan la importancia de Teotihuacan dentro de la ideología mexica al ser un lugar en donde se desarrollaron los mitos de origen más reconocidos del Posclásico tardío, como la Leyenda del Quinto Sol⁷.

Arqueológicamente, en estos últimos años se han encontrado indicadores arqueológicos que muestran evidencias de la presencia mexica y de la presencia de Teotihuacan dentro de un complejo más ideológico que económico. En el Templo Mayor de México-Tenochtitlan se han encontrado ofrendas procedentes de diversos lugares de Mesomérica y entre ellas de la propia Teotihuacan, presente con materiales que deben de proceder de tumbas y de depósitos de ofrendas saqueadas por los mexicas (López Lujan, 1993).

El modelo de altepetl, o ciudad-estado mexica, aún bien que algunos investigadores critican esta traducción por no ser correspondiente al modelo mesoamericano, en Teotihuacan se encuentra poco estudiado. Para hacer un resumen breve de la situación cabe remarcar que en el estudio del Teotihuacan mexica nos encontramos con los habituales problemas de la investigación en arqueología teotihuacana. Por un lado, muchas de las evidencias de materiales mexicas provienen de recolecciones de superficie, por otro lado a menudo, los materiales mexicas provienen de pozos de salvamento. Finalmente ya se ha mencionado que la tipología y cronología de los materiales cerámicos del Epiclásico y Posclásico en la Cuenca de México se encuentran en revisión. Estos elementos deben de ser tomados en cuenta a la hora de analizar tanto el material como en la propia investigación bibliográfica.

Recientemente se ha publicado el artículo de Christopher Garraty sobre como encontrar indicadores en la cerámica que permitan identificar a elites mexicas en Teotihuacan. El trabajo resulta interesante ya que permite acceder a parte de la información que el *Teotihuacan Mapping Project* ha desarrollado desde los años sesenta hasta la fecha. Garraty identifica a elites aztecas en el centro ceremonial de Teotihuacan utilizando para ello tres dimensiones sociales: el

tralized power of Teotihuacan and the open complex market-based economy of the Aztec period. These were fundamentally different urban landscapes, and they had very different effects on peoples' lives, whether in cities or villages. "(Smith 1997)".

6. "Desde Tamoanchan iban a hacer sacrificios al pueblo llamado Teutihuacan, donde hicieron a honra del Sol y de la Luna dos montes (...) Y se llamó Teotihuacan, "el pueblo del teutl", que es dios, porque los señores que allí se enterraban, después de muertos los canonizaban por dioses" (Gallegos, 1997: 53-54)

7. Evidentemente siempre es mejor consultar las fuentes directas, teniendo en cuenta las diferentes traducciones que se realizan. Los principales Cronistas que mencionan a Teotihuacan son: Fray Bernardino de Sahagún, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, Francisco Javier Clavijero y Fray Juan de Torquemada entre otros. Existe una recopilación de documentos para la historia de la arqueología teotihuacana publicada por el INAH (ver bibliografía) que resulta de utilidad para comprender las diversas interpretaciones de la ciudad hecha por mexicas y españoles.

poder político, la riqueza material y el estamento o status. En lo que se refiere a la riqueza analiza los fragmentos de cerámica encontrados en las recolecciones de superficie definiendo a partir de su tipología, concentraciones de material un conjunto ocupado por elites mexicas en Teotihuacan, situado en el cuadrante 7: N1W4. La aplicación planimétrica del patrón de dispersión de las cerámicas muestra un patrón disperso, lejos de un modelo concentrado en un área concreta de la ciudad⁸. El problema base es que para comprender mejor esto se basa exclusivamente en los datos proporcionados por el Mapping ignorando los resultados de otras excavaciones que podrían complementar la parte interpretativa. Sobre ello podemos consultar varios trabajos como la reciente publicación de José Ignacio Sánchez Alaniz donde hace un resumen general sobre algunas de las unidades habitacionales de periodo posclásico en Teotihuacan y en zonas aledañas, concretamente en los asentamientos de Santa María Palapa, el Cerro Gordo y Cuanalán. En términos generales son construcciones sencillas con pisos de tierra, muros de cantos rodados, tezontle o tepetate unidos con barro o mortero. En Cuanalán la ocupación mexica se determina por una vivienda de planta rectangular de muros de adobe, con una cisterna en el norte (Sánchez, 2000: 145-146).

Las diversas excavaciones realizadas en la última década en Teotihuacan han permitido evaluar arqueológicamente la presencia mexica en la parte este y sudeste de la ciudad. Como hemos referido anteriormente, los mexicas recogen toda la tradición mesoamericana y la refunden para legitimizar su política primero de asentamiento y luego de expansión por todo el Altiplano. Apenas se está determinando el papel de la ocupación en cuevas en fases mexicas. Los diversos trabajos realizados aportan evidencias de la presencia de materiales mexica aunque resulta difícil determinar el modo de ocupación. Basante reporta materiales aztecas (sobre todo azteca III 1300-1521 d.C.) para la mayoría de pozos realizados en las cuevas de Oztoyahualco (al noroeste de la ciudad) y en la de San Francisco Mazapa (al este de la ciudad). Las excavaciones que se realizaron por parte del IIA-UNAM han proporcionado contextos domésticos mexicas en la Cueva de la Basura. La Cueva de las Varillas y en la Cueva del Camino (alrededor de 1340 d.C.), ésta última situada en el camino que lleva al pueblo de San Francisco Mazapa (Manzanilla 1994a, 1994c). También se encontró una cueva en el área de San Martín de las Pirámides donde aparecieron grandes cantidades de ánforas aztecas en excelente estado de conservación. Al parecer la cueva fue utilizada como área de almacenamiento⁹. Con los datos

8. "The intrasite patterning of elite residences reveals several significant aspects of social organization in Late Aztec Teotihuacan. Most notably, the highest ranking sites do not cluster in the vicinity of the probable prehispanic town center (San Juan Teotihuacan) but, rather dispersed throughout the TMP survey area. The dispersed spatial patterning of elite residences do not support a "concentric" model of settlement and polity organization: the concentric model suggest elites reside predominantly in the urban portions of a polity, along with the civic-ceremonial district, while non-elites (predominantly peasants) reside mainly in the agrarian periphery of the polity". (Garraty, 2000: 334).

9. Según Gamboa Cabezas (comunicación personal) la cueva permanece sin explorar.

que tenemos parece ser que ocupa una amplia parte del área norte de la ciudad, siguiendo más o menos la ocupación anterior del Posclásico temprano.

Durante el Posclásico tardío podemos contar ya con algunas tradiciones históricas y con la existencia de textos que aparentemente responden a la situación histórica de Teotihuacan a finales del siglo XV y principios del XVI. Teotihuacan se encontraba determinada por ser un señorío independiente, adscrito a Texcoco dentro de la triple alianza Tenochca-acolhua y que a este centro se rendían los tributos. No tan sólo esos sino que los señores teotihuacanos intentaban casarse con princesas texcocanas en un intento de estrechar lazos con su capital. Aparecen por vez primera nombres de "príncipes" teotihuacanos, pero procedentes de otros centros lo que indica la poca independencia política que tenía Teotihuacan para esas fechas¹⁰. Esta costumbre también se desarrollará en los primeros años de la Colonia de tal manera que estos casamientos eran aprobados por el señor de Texcoco y confirmado por la Real Audiencia¹¹ (Carrasco, 1974). Por otras fuentes sabemos que el *Tlatoani* de Teotihuacan recibía diversos productos y materias primas además de trabajo en forma de mano de obra (Tabla 1 Hodge, 1991: 120-121). Aunque la documentación debe tomarse con cierta reserva, resulta interesante observar el tipo de organización desarrollada alrededor del Palacio o de la casa del *Tlatoani* local. La contrastación de los textos coloniales con la evidencia arqueológica resulta cuando menos sugerente a la hora de intentar identificar en el modelo propuesto por Garraty, con los testimonios que manifiesta Hodge. La relación de bienes sugiere que la zona más cercana a la casa del *Tlatoani* proporcionaba los bienes de consumo más inmediato y los trabajos más cotidianos mientras que las provisiones y trabajos menos íntimamente relacionados con el mantenimiento diario del palacio eran proporcionados por los pueblos fuera del territorio teotihuacanos.

Sin duda el lugar dónde se han realizado mayores investigaciones y en las que se han desarrollado interpretaciones con mayores bases se encuentra en la ciudad de Otumba, en el extremo noreste del Valle de Teotihuacan, a 12 Km de Teotihuacan¹². (Charlton, 1973, 1975). A partir del periodo Epiclásico, y sobre todo tras durante las fases tolteca y mexica, Otumba tiene un mayor crecimiento, entorno a la producción de la obsidiana gris de esta localidad¹³. Este material carece de la pureza de la obsidiana verde de la Sierra de las Navajas y tal

10. Pedro Carrasco utiliza como fuente básica de su estudio el *Tratado del principado y nobleza de San Juan Teotihuacan*, escrito en nahuatl que se encuentra en la Biblioteca Nacional de París.

11. "En los casamientos que hemos visto hasta ahora tenemos dos linajes reinantes, uno en Texcoco de rango superior y otro subordinado en Teotihuacan. En ambos linajes domina la sucesión lineal del señorío, transmitido de padre a hijo. Los señores del linaje subordinado de Teotihuacan se casan con princesas del linaje superior de Texcoco, las cuales reciben tierras dotales que afianzan la situación del señor de Teotihuacan como subordinado de Texcoco." (Carrasco, 1974: 237-238).

12. Thomas Charlton ha realizado periódicas publicaciones en forma de artículos sobre las investigaciones llevadas a cabo en Otumba. Cabe destacar las recientes compilaciones de sus investigaciones publicadas en *Ancient Mesoamerica* nº 11 y 12 del año 2000.

13. "Otumba was a large-scale producer of numerous craft items, including blades, bifaces, and jewelry of obsidian; ceramic figurines, incense burners, and other small items; basalt grinding tools; and cotton and magwey textiles." (Charlton *et al.*, 1991).

vez ésta fuera una de las causas de que su producción se encuentre muy poco representada en el registro arqueológico durante el período clásico teotihuacano. Otumba se ha interpretado como un centro compuesto por una pequeña elite y una mayor población que proporcionaba la mano de obra, todos ellos dependientes del reino de Texcoco. Los trabajos recientemente publicados muestran una importante interrelación entre Otumba y Tepeapulco relacionados ambos con la producción de obsidias tanto bifaciales como de navajillas prismáticas. En lo que se refiere a la producción de cerámicas los barro proceden del Valle de Teotihuacan (Charlton, Nichols y Otis Charlton, 2000).

Por su cercanía a la ciudad de México–Tenochtitlan, el área de Teotihuacan fue rápidamente reconocida por los españoles. La tradición dice que Hernán Cortes pasó noche en esa zona, también que en el monasterio de Acolman se desarrolló la tradición navideña de las Posadas (Cruces, 1991; Toussaint, 1948). No obstante, no se han desarrollado suficientes trabajos de investigación para la época colonial. Algunas aportaciones interesantes se derivan de la zona de Otumba que se encuentra mejor estudiada. Thomas Charlton correlaciona los sitios Aztecas con los pueblos coloniales mencionados en las diversas fuentes históricas referidas a Otumba. Para Teotihuacan no tenemos estudios de este tipo; mientras que en la Zona Arqueológica hay muy pocas evidencias, algunos escasos fragmentos de materiales en contextos revueltos, en el actual pueblo de San Juan de Teotihuacan tampoco hay evidencias de una transición Azteca-colonial con la posible excepción del área de la Parroquia, situada en la zona, más húmeda del municipio.

Las cerámicas no reflejan los acontecimientos políticos del paso del mundo Mexica a la sociedad Colonial. Hasta bien entrado el siglo XVII se utilizan formas cerámicas locales e industria lítica de clara tradición prehispánica. Las modificaciones substanciales vendrán desde luego de manos de la presencia de los modelos españoles impuestos en la construcción de monasterios y otras construcciones de las que han pervivido algunos nombres como la de la Ventilla o la propia Ciudadela dentro de la zona Arqueológica.

En las *Relaciones Geográficas del siglo XVI* concretamente de la Relación de Tequizistlan, se detallan los informes o memorias de los principales pueblos que constituyen el corregimiento: Tequizistlan, Aculma, San Juan Teotihuacan y Tepexpan.

Se sabe que dichos informes fueron redactados entre el 22 de febrero y el primero de marzo de 1580. Los autores fueron varios: Benito Martínez, español que se limitó a validar con su firma el texto, Juan de Vera que redactó las relaciones de Tequizistlan, Tepexpan y Aculma, ignorándose porque no realizó la de San Juan Teotihuacan y finalmente la del propio corregidor Francisco de Castañeda que realizó la descripción de San Juan Teotihuacan (Acuña, 1981: 213-216). Resulta de gran interés observar las diferencias en las descripciones del centro de Acolman y la de San Juan de Teotihuacan. Mientras que en Acolman¹⁴, de

14. La tradición tezcocana hace de esta población el lugar donde ellos procedían aunque otras interpretaciones relacionan el glifo de Acolman con la idea de las modificaciones realizadas en la tierra para su regadío.

poca importancia en época prehispánica, se desarrolla un importante centro religioso agustino, en San Juan de Teotihuacan la población se describe como un pueblo de poca entidad¹⁵. La Relación de San Juan Teotihuacan hace una descripción del pueblo hacia 1580¹⁶ (Acuña, 1981: 233). Nos interesa el hecho de que se describe por esas fechas como un asentamiento disperso, dedicado exclusivamente a los cultivos de la zona. También, como Acolman, se encontraba bajo el dominio de la ciudad de Tezcoco y de México-Tenochtitlan a las cuales debían tributo, sobre todo de mantas de hilos de maguey y pencas¹⁷ (Acuña, 1981: 235).

3. Conclusiones

La principal conclusión que se puede extraer es la necesidad de mejorar en el conocimiento de las fases posclásicas y coloniales del Valle de Teotihuacan. Unos de los aspectos a destacar es que a pesar de las dudas que se determinan en la organización del sistema teotihuacano clásico, éste desaparece tras el colapso de la misma. El fenómeno que se sucede es a la inversa, son los mexicas que utilizaron a la antigua ciudad de Teotihuacan como parte de su ideología con la voluntad de legitimizar su posición, tanto política como religiosa, en la Cuenca de México. No hay que ver elementos mexicas en Teotihuacan sino más bien lo contrario. Tras el colapso teotihuacano, la zona pierde gran parte de su población, quedándose en una posición marginal respecto a la zona sur de la Cuenca de México. Teotihuacan durante la fase mexicana, mantiene una población aunque no sabemos hasta que punto se puede decir que hay una población constante dentro de la ciudad. La procedencia de los materiales arqueológicos encontrados en esta época nos muestra una ruralización de la zona, con una población compuesta por unas elites dependientes políticamente del reino de Texcoco y una mano de obra rural. No obstante esta visión es muy genérica, y debe ser contrastada con mayores excavaciones para estas fechas. La época

15. "Hay un monasterio de frailes de la ORDEN DE S(AN) AGUSTÍN, en que hay un estudio donde se lee Gramática. Residen en él veinte y cuatro religiosos, los cinco, sacerdotes para el administración de la doctrina a los naturales. Tiene un templo muy solemne de bóveda y una muy suntuosa portada de cantería, con su arquitectura, y una bu(en) huerta dentro del monasterio, en que se coge cantidad de nueces de Esp(aña), y guindas y cerezas y ciruelas en cantidad. Fundóse el monasterio el año de mil y quinientos y treinta y nueve, siendo el provincial de la ORDEN DE SAN AGUSTÍN el venerable padre FRAY JORGE DÁVILA." (Acuña, 1981: 281-283).

16. "Antiguamente dicen los naturales, fue muy poblada de gente en mucha cantidad, y, al presente tiene mil y seiscientos tributarios por tasación, sin la gente menuda. Dicen los naturales que murieron muchos dellos de una enfermedad que se recreció un año antes del descubrimiento desta Nueva España. No está fundado en pueblo formado sino de casas derramadas. Es la gente del dicho pueblo gente pulida y de buenos entendimientos: viven siempre de labranzas. La lengua que hablan es la mexicana y, muy pocos dellos, la otomí y la popoluca." (Acuña, 1981: 233).

17. "(...) Repartieron las tierras del pueblo de San Juan daban en reconocimiento, cada ochenta días, algunas mantas de (he)nequén gruesas, que llaman ICHTILMATES, y algunas cargas de pencas de maguey, de esas que llaman METZONTLI." (Acuña, 1981: 235).

colonial del Valle de Teotihuacan es uno de los periodos más desconocidos ya que generalmente se menciona a Teotihuacan dentro de investigaciones más generales sobre la Cuenca de México, faltando una mayor precisión para esta zona en concreto.

Bibliografía citada

ACUÑA, René.

Relaciones Geográficas del Siglo XVI: México II. Edición de René Acuña, tomo 2. México: UNAM, 1981.

CABRERA CASTRO, Rubén.

Memoria del Proyecto Arqueológico Teotihuacan 80-82. Colección Científica núm. 132. México: INAH, 1982.

CABRERA CASTRO, Rubén,

RODRIGUEZ, Ignacio y MORELOS, Noel. *Teotihuacan 80-82. Nuevas interpretaciones.* Colección Científica núm. 227. México: INAH, 1991.

CARRASCO, Pedro.

"Sucesión y alianzas matrimoniales en la dinastía teotihuacana". *Estudios de Cultura nahuatl*, México, 11(1974), pp. 235-240.

CHARLTON, Thomas.

"Texcoco region archaeology and the Codex Xolotl". *American Antiquity*, 38 (4) (1973), pp. 412-427.

—. "From Teotihuacan to Tenochtitlan: The Early period revisited". *American Antiquity*, 40 (2) (1975), pp. 231-233.

CHARLTON, Thomas, NICHOLS, Deborah y OTIS CHARLTON, Cynthia.

"Otumba and their neighbors. Ex Oriente lux". *Ancient Mesoamerica*, 11(2000), pp. 247-265.

CRUCES CARVAJAL, Ramón.

Los esplendores de Acolman. México: Instituto Mexiquense de Cultura del Gobierno del Estado de México, 1991.

GALLEGOS RUIZ, Roberto.

Antología de Documentos para la Historia de la Arqueología de Teotihuacan. Colección Antologías. Serie Arqueología. Proyecto Historia de la Arqueología de Teotihuacan. México: INAH, 1997.

GAMBOA Cabezas, Luis Miguel.

"Nuevos datos acerca del Posclásico Temprano en la periferia de la Zona Arqueológica de Teotihuacan". *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, México, 42(1996), pp. 173-185.

—. *La distribución de la cerámica de fase coyotlatelco en el valle de Teotihuacan*. Tesis de Licenciatura, México: ENAH-INAH, 1996.

GARRATY, Christopher P.

"Ceramic Indices Of Aztec Eliteness". *Ancient Mesoamerica* 11 (2000), pp. 323-340.

GARCÍA CHÁVEZ, Raúl.

Variabilidad Cerámica en la Cuenca de México durante el Epiclásico. Tesis de Maestría. México: ENAH, 1995.

—. "Evidencias Teotihuacanas en Mesoamérica y su posible significado para la cronología de Teotihuacan". En: Cabrera, R. y Brambila, R. (Coord.). *Los ritmos de cambio en Teotihuacan: reflexiones y discusiones de su cronología*. Colección Científica núm. 366. México: INAH, 1998, pp. 477-503.

HODGE, Mary.

"Land and Lordship in the Valley of Mexico: The Politics of Aztec Provincial Administration". En: Harvey, HR. (Ed.) *Land and Politics in the Valley of Mexico. A two-thousand year Perspective*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991, pp. 113-139.

LÓPEZ LUJAN, Leonardo.

Las ofrendas del Templo Mayor de Tenochtitlan. México: INAH, 1993.

MANZANILLA NAIM, Linda.

"Geografía Sagrada e Inframundo en Teotihuacan". *Antropológicas*, México, 11 (1994^a), pp. 53-66.

—. y otros. "Caves and Geophysics : An Approximation to the Underworld at Teotihuacan, México". *Archaeometry*, London, 36 (1) (1994b),

—. "Las cuevas en el mundo mesoamericano". *Ciencias*, México, 36 (1994c), pp. 59-66. c

—. "Agrupamientos sociales y gobierno en Teotihuacan, centro de México". En: Ciudad Ruiz, A., Iglesias Ponce de León, M.J., y Martínez Martínez, M.C. (Eds.). *Reconstruyendo la ciudad maya : el urbanismo en las sociedades antiguas*. Madrid: Publicaciones de la SEEM, 2001, pp. 461-482.

MANZANILLA Linda y SERRANO, Carlos.

Prácticas Funerarias en la Ciudad de los Dioses. Los enterramientos humanos de la antigua Teotihuacan. México: IIA-UNAM-DGAPA, 1999.

MATOS MOCTEZUMA, Eduardo.

Teotihuacan . La Metrópoli de los Dioses. Corpus Precolombino. Sección Las Civilizaciones Mesoamericanas. Milán: Jaca Book Spa, 1990.

MILLON, René.

Urbanization at Teotihuacan, México. vol 1, The Teotihuacan Map Text. Austin: University of Texas Press, 1988.

—. "The Last Years of Teotihuacan Dominance". En: Yoffee, N y Cowgill, G. (Eds.) *The Collapse of Ancient States and Civilizations*. Tucson: The University of Arizona Press, 1988, pp.102-164.

MORAGAS SEGURA, Natàlia.

Aportaciones cronológicas y ceremoniales en dos cuevas al sudeste de la Pirámide del Sol, Teotihuacan, México. Tesis de Licenciatura. Universitat de Barcelona, 1995.

—. "Nuevos datos sobre el Posclásico temprano en Teotihuacan". En: García Jordán, P. y otros (Coord) *Las raíces de la Memoria. V Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy.* Barcelona: Universitat de Barcelona, 1996, pp. 159-171.

PARSONS, Jeffrey, BRUMFIELD, Elisabeth y HODGE, Mary.

"Developmental implications of earlier dates for early aztec in the Basin of Mexico". *Ancient Mesoamerica*, 7 (1996), pp. 217-230.

RATTRAY, Evelyn Ch. *Teotihuacan.*

Cerámica, cronología y tendencias culturales. Serie Arqueología de México. México/Estados Unidos: IIA, INAH/ University of Pittsburg, 2001.

SÁNCHEZ ALANIZ, José Ignacio. *Las unidades habitacionales en Teotihuacan.*

Colección Científica núm. 421. México: INAH, 2000.

SANDERS, William T., PARSONS, Jeffrey y SANTLEY, Robert.

The Basin of Mexico: The Cultural Ecology of a Civilization. New York: Academic Press, 1979.

TOUSSAINT, Manuel. *Acolman.*

Colección Anahuac. Arte de Mexicano, vol. 16. México, 1948.

Lámina 1. Ingresos del Señor Teotihuacano

De los pueblos dentro del territorio teotihuacano

Provisiones diarias para el Palacio

7 fanegas de maíz
40 aves
280 semillas de cacao
7 cajones de tomate
7 cajones de chiles
700 medidas de chiles
7 cajas de calabazas
7 medidas de sal
30 cargas de madera

Trabajo diario para el Palacio

70 mujeres para moler maíz
7 cargadores de agua
32 hombres para trabajar
las milpas del Señor

**Provisiones no diarias
(Intervalo no especificado)**

Trabajo no diario

1 medida (+ de 630) de semillas de cacao	Cargadores
1 fardo (+ de 5) de mantas de lana	Mano de obra
6 fardos de mantas grandes	
5 fardos de mantas blancas de algodón y maguey	
10 fardos de mantas blancas	
7 mantas de ropas de maguey	
1 puñado (+de 10) de pieles	
6 fardos de semillas de mostaza	
72 aves	
140 cargas de ocote	
120 esteras	
60 asientos de lana	
10 conjuntos de cestos molcajetes	
10 ollas	
1 conjunto de platos	
2 conjuntos de jarras	

***De Pueblos fuera del territorio teotihuacano
(periodicidad no específica)***

Bienes

sábanas grandes
Ropas de pieles
sandalias
faldas
mandiles
blusas
pantalones
arcos y flechas
porras y escudos
plata
jade
pieles
aves
semillas de cacao
chiles
piñones
sal
madera
ocotes
(Hodge, 1991:120-121)¹⁸.

Trabajo

trabajar y atender las cuerdas
tierras y bosques del Tlatoani.

18. Datos extraídos de documentos de la colonia.

CAMBIO Y CONTINUIDAD EN LA ESTRUCTURA POLÍTICO-TERRITORIAL DE LA GRAN NICOYA, SIGLOS XV-XVI

Meritxell Tous i Mata
Universitat de Barcelona

1. Introducción

La llegada de los europeos al territorio americano, en este caso a la subárea arqueológico-cultural de la Gran Nicoya, produjo una desestructuración de los pueblos asentados en dicha zona. La desigualdad en el plano político y administrativo, junto a la intolerancia e incomprensión de la cultura dominante impidieron el desarrollo de un intercambio equitativo entre ambas culturas. No obstante, de forma paralela a esta alteración, se generó una nueva sociedad mestiza. Una de las características básicas de ésta fue la síntesis cultural que presentaba, generada a partir de la combinación de rasgos procedentes de las diversas culturas que la formaban.

Siguiendo las tesis de Charles Gibson (1986 y 1990), no se puede hablar de un proceso absoluto de sustitución de lo indígena, sino de un sincretismo que mezcló la realidad autóctona y la hispana. La nueva sociedad dominante procedió a la selección de aquellos aspectos que le eran beneficiosos para su propio desarrollo tales como, por ejemplo, la organización cacical que, además de ofrecer una imagen de cierta continuidad estructural, fue empleada como sistema de control entre la población indígena. No obstante, otros elementos no corrieron tanta suerte, tal es el caso de la religión a la que se intentó erradicar como consecuencia de los objetivos de la Colonia, aunque, en realidad, nunca fue abandonada en su totalidad. Otros aspectos culturales, o bien por su incomprensión por parte de los europeos, o puesto que no modificaba el funcionamiento de la

colonia, se les permitió su continuidad, a pesar de ser relegados a "uso de indios".

Las comunidades intentaron preservar el mayor número de rasgos que caracterizaban su antigua cultura frente a la imposición de una totalmente ajena. Es así como se reconoce en estos pueblos una lucha por aplicar y mantener vivas una serie de tradiciones, aunque adecuadas a la nueva situación, creándose así la cultura y sociedad mestiza dentro de la realidad colonial. Esta consciencia no sólo les vinculaba a su antigua cultura, sino que les aseguraba su supervivencia dentro de la colonia.

El ritmo y el modo en que se sucedieron las transformaciones socio-políticas y religiosas varió a lo largo del siglo XVI, pudiéndose distinguir dos momentos clave. En primer lugar, las tres primeras décadas del siglo XVI ocuparon el descubrimiento y conquista de los territorios del "Nuevo Mundo", en los que el saqueo y la explotación irracional, tanto de bienes como de mano de obra fue la tónica general. En segundo lugar, a partir de la década de los 40'y casi hasta finales del siglo XVI, se produjo un reordenamiento del territorio americano y de su colonización. Este cambio de rumbo obedeció a un giro importante en la política indiana dictada desde la península tras la aprobación de las Leyes Nuevas de 1542. Además, la primera generación de europeos que llegaron a la zona, básicamente los conquistadores, ya habían muerto y, para áreas como la Provincia de Nicaragua, el ciclo de conquista del oeste se hallaba prácticamente cerrado, observándose en consecuencia una mayor preocupación por la colonización.

Estos cambios se sustentaron en una mayor organización administrativa de los territorios a partir de la creación de la Audiencia de los Confines, según Real Provisión del 13 de septiembre de 1543. Pero fue el traslado de la sede de la Audiencia de la ciudad de Panamá a la de Gracias a Dios, y de esta villa a la de Santiago de los Caballeros -ciudad que muy pronto se convertiría en la más importante de América Central- cuando se logró un mayor control y organización de la vida política y del territorio centroamericano. Además, con la creación de esta audiencia llegaron al área nuevos funcionarios, administradores y misioneros que, teóricamente, focalizaron su trabajo en la administración de los territorios ocupados, dejando de lado las campañas de conquista.

Apesar de todos estos intentos, a finales del siglo XVI, el panorama de la Provincia de Nicaragua era absolutamente desolador, observándose un empobrecimiento general. En cuanto a la antigua población -ya muy diezmada por las enfermedades, los procesos de conquista y la sobrexplotación a la que se vieron obligados- se halló inmersa en un proceso de transformación violento que condujo a una desestructuración general de sus comunidades. Fue precisamente la modificación en dicha organización la que conllevó mayores cambios en las sociedades que antaño habían ocupado la Gran Nicoya, puesto que de ella no sólo dependían el modelo socio-político y los clanes o grupos dirigentes, sino también su educación y religión.

2. Cambio y continuidad en la estructura político territorial de la Gran Nicoya

A partir de la segunda mitad del siglo XVI se inició uno de los procesos clave en la desestructuración de la sociedad indígena, la obligatoriedad de su congregación en pueblos y reducciones. La célula básica de una reducción era la parcialidad¹, y su agrupación constituía el pueblo de indios, adscrito a una doctrina. Tenían como centro un pueblo mayor y a su alrededor se articulaban las diferentes parcialidades.

Dicho proceso se puso en marcha cuando la conquista física de aquellos territorios considerados por los hispanos como la América útil ya se hallaba completada. Es decir, tras un primer período de ocupación caracterizado por una explotación irracional de la mano de obra en forma de esclavitud, se pasó a urbanizar la población conquistada (Markman, 1987: 409). De este modo, se implantó un modelo "más ordenado y regulado" sobre la escasa población que resistió a la Conquista y primeros años de ocupación.

Sus inicios pueden remontarse a 1537 cuando el Obispo Marroquín de Guatemala propuso la idea de organizar a la población indígena en poblados, sistema que las autoridades españolas aceptaron (Fonseca, 1933: 97). Finalmente, según Real Cédula de Carlos V del 10 de junio de 1540, se aprobó la obligación de que los indios que vivían en pequeñas aldeas fuesen reunidos en pueblos, recayendo su organización en manos de las órdenes religiosas

"Ya sabeis, como porque fuimos informados, que para que los indios de esta provincia pudiesen ser industriados en las cosas de nuestra santa fe convenía juntarse: porque dizque esa provincia es la mayor parte della sierra muy áspera y fragosa, que está una casa de otra mucha distancia, a cuja causa si no se juntaban los dichos indios, y se les diese a entender cuan conveniente cosa les sería el juntarse (...)" (Fuentes y Guzmán, 1972: 326).

No obstante, dicha nuclearización no se hizo efectiva hasta la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542. A partir de entonces, las reducciones pasaron a ser una pieza clave para el control de la población nativa, respondiendo a intereses metropolitanos (Fonseca, 1993: 97). Es así como la mayor parte de pueblos de indios se fundaron cerca de las ciudades españolas, enclaves en los que la demanda de mano de obra tanto para el repartimiento de labores como para la realización de ciertos oficios², provocó la creación de nuevas villas o parcialidades que integraron indígenas de diversa procedencia.

1. Así, por ejemplo, Masaya tenía cuatro parcialidades llamadas Dirieza, Monimbó, San Sebastián y Guillén; Niquinohomo contaba con dos centros llamados Namotiba; Diriama tenía dos parcialidades Talata y Nandamo; Y, Matagalpa formada por tres parcialidades (Morel de Santa Cruz 1752: fols 130v-134v y 136).

2. Entre dichos oficios cabe destacar aquellos relacionados con la construcción y la fabricación de productos exclusivos para los hispanos. La rapidez con que los indios adquirieron las técnicas necesarias sorprendió a los españoles, hasta el punto de convertirse en una competencia seria para sastres, zapateros, plateros y otros artesanos, organizándose éstos en gremios para intentar resistir o controlar la nueva producción (Gibson 1990: 178). No obstante, y según el mismo autor, fueron poco a poco admitidos en los gremios como aprendices, oficiales e incluso maestros.

Aunque no se tiene noticia específica para Nicaragua, probablemente los españoles tanto civiles como clérigos se sirvieron de la figura del cacique para llevar a cabo dichas reducciones. Así lo explica Fray Antonio de Remesal referido a las reducciones de la orden de Santo Domingo

"El orden que tenían los padres en mudar los pueblos era este. Lo primero: ellos y los caciques y principales miraban y tanteaban el sitio nuevo; y si alguno de los antiguos le tenía acomodado para juntar los otros a él, ordenaban este." (1966: 179-180).

Esta nueva organización tuvo mayor éxito en la zona de Chiapas y Guatemala, mientras que en regiones aisladas como las de Nicaragua, Honduras y Costa Rica, su desarrollo fue más complejo (Markman, 1987: 411). En estas provincias no se llevaron a cabo demasiadas reducciones, hecho que se evidencia en el escaso número de nuevas fundaciones. Posiblemente, el tipo de organización socio-política característica de la Gran Nicoya fue fundamental puesto que suponía un patrón de asentamiento nuclearizado y organizado a partir de "provincias" regidas por un cacique mayor, alrededor del cual se articulaban unidades menores. Esto es compatible con las afirmaciones de Claudia Quirós (1990:237) que sostiene que en la creación de reducciones se consideraron patrones sociopolíticos y económicos prehispánicos tales como la disposición y ordenación de los antiguos cacicazgos.

Antonio de Herrera y Tordesillas describe de la siguiente manera los pueblos de indios de la Gobernación de Nicaragua

"(...) había muchos pueblos de indios y en ellos cantidad de tributarios y en los confines de esta gobernación y de Costa Rica y de Nicoya, cuarenta y ocho leguas de Granada, en la costa del Sur, un corregimiento en el cual y en la isla de Chira, que es de su jurisdicción, ocho leguas a la mar, hay muchos indios tributarios de la Corona Real" (1991: 1: 173).

En contraposición a otras regiones de la Audiencia de Guatemala, en Nicaragua se evidencia una cierta continuidad espacial de los grupos prehispánicos encabezados por un mismo cacique³, no detectándose una amalgama de diferentes pueblos reubicados en una misma zona. De todos modos, hay que considerar que el descenso demográfico superior al 90% condujo inexorablemente a la eliminación de muchas aldeas y a la reestructuración de las unidades territoriales. Según las tasaciones de Cerrato de 1548 del total de 198 encomiendas,

3. La figura del cacique y parte de sus antiguas atribuciones fue uno de los elementos que sobrevivieron a la Conquista, aunque en su totalidad vinculados y organizados por el propio poder colonial. Los caciques fueron tratados con deferencia respecto al resto de los indígenas, convirtiéndose en "Señores naturales" representantes de la autoridad legal de su "pueblo". En consecuencia, se mantuvo, en cierta medida, una jerarquía en base a lo que un día había sido el propio estatus. Esta figura no se hallaba obligada a realizar los mismos trabajos que el resto de la población, no tributaba, a la vez que podía mantener su patrimonio y recibir impuestos y servicios de sus súbditos (CS: 2: 91-93). Sus atribuciones pueden resumirse de la siguiente manera: fueron los encargados de distribuir el salario del trabajo en haciendas a naturales, establecer la rotación de servicios personales, supervisar las tareas de trabajo común y evitar altercados dentro de las distintas unidades que constituían los pueblos

únicamente 28 poseían más de 100 indios tributarios y sólo 7 más de 200 (CS: 14: 357-485). En consecuencia, no existieron grandes transformaciones en la ubicación de la población indígena.

No obstante cabe señalar ciertas excepciones. En primer lugar, Antonio de Ciudad Real (1873: 1: 343) afirma que halló asentamientos indígenas deshabitados en Olomega (situada a siete leguas de El Viejo) puesto que sus habitantes fueron reducidos en El Viejo⁴, sucediendo de igual modo con los pobladores de la isla de Ciuatpetl, en el Golfo de Fonseca (*Ibid*: 379). En segundo lugar, Gloria Lara Pinto (1996: 214) afirma que, en el siglo XVII, en las haciendas ganaderas de Nicoya se hallaban indígenas procedentes de Masaya, Jalteva y Nicaragua. Y, en tercer lugar, se hallan documentados ciertos movimientos de población que comportaron una mayor alteración puesto que fueron practicados entre habitantes pertenecientes a subáreas culturales diferentes. Tal fue el caso de los indios de Talamanca⁵ que, en 1749, fueron obligados a dirigirse al Golfo de Nicoya para poblar Canjel y, desde Cabagra hasta el Cantón de Cañas, Provincia de Guanacaste (Ferrero, 1987: 181; Ibarra, 1999: 108).

Estos movimientos de indígenas, primero hacia las encomiendas, y con posterioridad hacia las reducciones, produjo una cierta homogeneización cultural puesto que, tal y como se observa en el ejemplo anterior, distintos grupos se vieron obligados a vivir en comunidad. Y no sólo eso, sino que debido al descenso de mano de obra, en ciertos lugares de Nicaragua como en el Desaguadero - desembocadura del río San Juan-, para su construcción se empleó tanto mano de obra indígena como procedente del continente africano

"A V.M. suplicamos, pues todo esto es en servicio de Dios e de V.M., mande proveer é faga merced de cincuenta negros para allanar é abrir los raudales deste Desaguadero, pues la costa es poca, é los provechos que dello se seguiran muy grandes." (CDI: 7: 563).

Todo ello implicó la pérdida de ciertos rasgos culturales debido a que las diferencias entre los grupos que formaban una reducción o los que se hallaban trabajando en la misma zona se fueron diluyendo poco a poco, dando lugar a la miscegenación y homogeneización señalada. Es más, este aspecto se vio incrementado bien por la ignorancia o por la despreocupación que mostró al respecto la población hispana. En consecuencia, se puede afirmar que el proceso de mestizaje fue un factor más dentro de los diversos procesos que provocaron un descenso en la población indígena.

A finales del siglo XVI, se dio un paso más en la desarticulación de la sociedad indígena tradicional y en la creación de la nueva sociedad colonial. Los naturales, una vez reducidos en pueblos, fueron obligados a seguir el patrón de

4. La relación de Fray Alonso Ponce (1873: 343-344) señala que los poblados de Ciuatpetl y Olomega fueron abandonados en 1586 por orden de los sacerdotes españoles -franciscanos-, quienes obligaron a los aborígenes a establecerse en El Viejo y Chinandega.

5. La zona de Talamanca fue, y es actualmente, habitada principalmente por los grupos Bribri y Cabécar que, a pesar de sus diferencias, se trata de dos pueblos vecinos tanto geográfica como culturalmente puesto que forman parte de conjunto Macro-Chibcha.

gobierno y organización característicos de las villas españolas, es decir, ordenar los pueblos según ayuntamientos electos⁶.

Esta organización fue impulsada por la política hispana con un único objetivo, mantener y canalizar los intereses económicos de la Corona, Iglesia y colonos. Para dicho control, la Corona contó con el Juez de Naturales o Corregidor, con jurisdicción sobre lo fiscal y lo jurídico, que a partir de sus visitas periódicas injería directamente sobre las comunidades indígenas a través del Cabildo y las Cajas de Comunidad. La tarea de éstos era visitar con asiduidad los pueblos de indios de su jurisdicción, velar para su congregación, asistencia a la doctrina y a los oficios religiosos y, realización de las actividades productivas asignadas (Quirós, 1990: 59). Otro individuo clave en la administración de estos pueblos fue el cura doctrinero que ejerció una gran influencia a partir del control de las cofradías indígenas, las cajas de comunidad y el desarrollo de un pequeño grupo de reservados relacionados con la iglesia y el culto.

El Cabildo indígena poseía carácter civil-político-administrativo y, en cierta medida, substituyó al Consejo de Ancianos prehispánico. El Cabildo se hallaba compuesto de dos alcaldes, de 2 a 4 regidores, un alguacil mayor y otro menor, un escribano, y un número variable de alféreces, mayordomos y fiscales. No obstante, hay que considerar que el número de "oficiales" variaba según el tamaño de la población, nunca en composición. Estos cargos eran elegidos anualmente y su confirmación dependía del Gobernador.

En cuanto a su función, los oficios de república de los cabildos locales se asemejaban a los existentes en los cabildos españoles y criollos del momento⁷. Todos sus componentes eran responsables de gestionar los recursos de la comunidad (tributos y mano de obra) y de custodiar la Caja de Comunidad. Esta última se creó para procurar fondos orientados a sufragar diversos gastos de la comunidad, entre ellos el pago al encomendero, a la Corona, el mantenimiento del cura doctrinero, de los ornamentos de la iglesia y demás aranceles, aunque esencialmente para el sustento de la iglesia local y su culto.

Un aspecto importante a la hora de valorar los cambios en la organización política de las comunidades indígenas, es averiguar quien ocupaba dichos cargos. Mientras que en algunos casos estos puestos fueron ocupados por los anteriores caciques y principales -con lo que se mantuvo en cierta medida el orden anterior-, la mayoría de las veces los cabildos se hallaban formados por reservados (MacLeod, 1973: 140), pequeños principales o gente del común. Es decir, a partir de la creación de dichos Cabildos se dio una duplicidad de poder: uno a nivel local o comarcal, representado por el Señor Natural; y el segundo encarnado por el gobierno del Cabildo. Dicha intromisión se plasma en una car-

6. Para mayor información sobre la composición de dichos cabildos, ver la carta escrita por el Licenciado Tello de Sandoval, visitador de la Nueva España dirigida a Felipe II. México, 9 de septiembre de 1545 (Paso y Troncoso: 4: 209-226).

7. Para mayor información sobre las ordenanzas dadas a los caciques, alcaldes o principales, ver las ordenanzas dictadas por el oidor García de Palacio (Paso y Troncoso: 15: 104-125).

ta escrita por Gonzalo Díaz de Vargas el 20 de mayo de 1556 y dirigida al emperador,

“Y también es justo que sepa vuestra majestad que hay otra suerte de gente entre estos naturales desta Nueva España que los reservan, de cabsa de los religiosos, de las labranzas y trabajos agrestes, y que siendo plebeyos de sus nacimientos se hacen ilustres en sus pueblos, como son los que se crían en los monasterios, y los jueces, alcaldes y regidores (...).” (Paso y Troncoso: 8: 104-105).

De ello se deduce que, la figura y el poder de los antiguos caciques fue debilitándose progresivamente, hasta desarticular en parte la organización prehispánica (Markman, 1987: 407-427).

Cabe indicar que aquellos indígenas que ejercían cualquier cargo público quedaban exentos del pago de tributos en especies y del trabajo rotativo (CS: 15: 106-108), a la vez que podían ascender social y económicamente. En consecuencia, la posesión de dichos privilegios comportó, tanto por parte de la elite tradicional como por el segmento ahora privilegiado, una clara inclinación por mantener su poder, control y explotación de los recursos naturales y de la mano de obra. Igualmente mostraron una tendencia por convertirse en intermediarios entre la mano de obra indígena y las autoridades españolas, así como en mantenerse en el poder mediante mecanismos como la reelección, a pesar de ser cargos de carácter anual. Todo ello condujo a que se multiplicasen las denuncias sobre los cabildos de los pueblos de indios.

Dentro de este último segmento y debido al desarrollo de una incipiente estructura ritual, destaca la existencia de un pequeño número de “reservados” relacionados con el culto. Entre ellos sobresalen mayordomos, capitanes y alféreces encargados de la gestión de las cofradías y del culto a los diferentes santos titulares, así como maestros, jueces, alguaciles, sacristanes, músicos y cantores. Todos ellos designados por el cura doctrinero debido a la imposibilidad de éste por permanecer anualmente en un mismo como consecuencia del hecho que bajo su control se hallaban varias doctrinas.

Para finalizar y, en referencia a las atribuciones de los cabildos indígenas, de especial importancia en la política agraria fue la disposición, por parte de los pueblos de indios, de tierras suficientes para garantizar la reproducción de la fuerza de trabajo y el pago de tributos (Cardoso y Pérez-Brignoli, 1979: 179).

La legislación indiana afirmaba que el indígena únicamente podía acceder a tierras de forma comunal, es decir como integrante de un pueblo de indios, elemento de tradición prehispánica que la Corona adoptó para el buen funcionamiento de la Colonia. La tierra comunal era asignada a cada pueblo de indios tras su fundación⁸ y comprendía una superficie circular cuyo radio medía 2.873 varas a partir del centro de la plaza, extendiéndose unas 2.600 manzanas (Quiros, 1990: 103). Estas tierras comunales se hallaban divididas en tres sectores.

8. Las comunidades indígenas mantuvieron en gran medida sus tierras comunales durante toda la época colonial, para desaparecer durante la segunda mitad del siglo XIX debido al cambio jurídico de las tierras, perdiendo las comunidades indígenas uno de sus elementos básicos (Romero 1987: 30).

Una parte era parcelada y adjudicada a las diferentes familias que constituían el pueblo considerando el número de componentes de la familia; otra era asignada como área de pastos comunales para el ganado y recolección de leña; y una tercera era la llamada de uso común dedicada a las labores agrícolas comunales (*Ibid*: 103-104). Estas tierras no podían ser vendidas ni hipotecadas a nivel personal ya que pertenecían a la comunidad.

No obstante, Fray Bartolomé de Las Casas y Fray Rodrigo de Andrada denunciaron que gran parte de estas tierras eran ocupadas por los españoles y en ellas se cultivaban y criaban animales totalmente ajenos a su cultura

"(...) quitándoles y usurpándoles aun sus mismos pueblos y casas, poniendo en ellas sus estancias o granjas o labranzas, hatos de puercos y de vacas, por manera que ninguna cosa conozcan que sea suya (...)" (Las Casas, 1958: 187).

Dicha usurpación se aceleró a partir de la segunda mitad del siglo XVI. El agotamiento de las riquezas fáciles y rápidas de la región, así como al descenso demográfico provocaron un cambio de intereses entre los colonos hispanos que volvieron su mirada hacia la tierra, su posesión y control. En consecuencia, la antigua ocupación del territorio se vio muy alterada, repercutiendo a su vez en la tradicional organización socio-política. Así, el mantenimiento de la figura del cacique que comportaba la continuidad del poder de estos últimos sobre amplios territorios, ya no era útil para las nuevas aspiraciones de los colonos. Es por ello que, los caciques se vieron obligados a "vender" las tierras propiedad de los pueblos, ya que de otra manera se entraba en litigios que, evidentemente, fallaban a favor de los europeos.

Dicho proceso alcanzó su punto álgido a finales del XVI, cuando el ciclo de transformaciones sociales y económicas impuestas por los españoles se hallaba casi consolidado. Así se creó un nuevo tipo de propiedad, con una nueva adscripción que pasó a depender de las ciudades hispanas, es decir, la apropiación de la tierra indígena y sus nuevos usos. Nos hallamos ante la privatización de las tierras, en contraposición a las que anteriormente fueron de tipo comunal, excepto en el caso de los nicarao, dedicadas al cultivo del cacao. Las tierras que según los europeos se hallaban "desocupadas" fueron las primeras en ser usurpadas, aunque fuesen tierras comunales de donde la población indígena obtenía caza, madera y frutos de la tierra. Otras tierras que rápidamente también pasaron a manos de los europeos fueron las que quedaron baldías después de la congregación de indios.

Una vez analizadas las características de los pueblos de indios y su organización, es necesario evaluar el grado de aculturación que dicha práctica supuso sobre la población local.

Las autoridades metropolitanas, así como los conquistadores y pobladores consideraron la ciudad como único espacio donde desarrollar una vida plenamente civilizada. Este concepto se aplicó también a la población indígena, por lo que el proceso de hispanización fijó en los pueblos de indios el marco adecuado donde éstos aprendían a vivir en "policía" y según las costumbres peninsulares.

"(...) este pueblo (El Viejo) doctrinan y administran religiosos de San Francisco; los indios estan

bien enseñados y muy afectos a las cosas del culto divino, y así tienen su iglesia curiosa y bien aderezada, muchos cantores contodos los instrumentos músicos para oficiar y cantar la misa" (Vázquez de Espinosa, 1969:171).

Se estimaba un término medio de 10 a 15 años para que los indios perdieran sus costumbres, y era precisamente en aquel momento cuando se integraban totalmente a la colonia al reproducir en su organización, de forma idéntica o muy similar, los patrones peninsulares.

Entre los procesos aculturadores de dichas doctrinas, cabe destacar aquellos que se plasmaron en el urbanismo y la arquitectura, en la organización a nivel familiar de dichos pueblos y en un proceso de homogeneización y mestizaje que aceleró la pérdida de la cultura tradicional.

Desde el punto de vista urbanístico, los pueblos de indios se trazaron a semejanza de los hispanos, centrados en la iglesia y el cabildo (Cardoso y Pérez-Brignoli, 1979: 177)

"Para esto hicieron primero una planta, porque todos fuesen uniformes en edificar. Lo primero dieron lugar a la iglesia; y junto a ella pusieron la casa del padre; delante de la iglesia, una plaza muy grande, diferente del cementerio; enfrente la casa del regimiento o consejo; junto a ella la cárcel; y allí cerca el mesón o casa de la comunidad, donde posasen los forasteros. Todo lo demás del pueblo se dividía por cordel, las calles derechas y anchas norte a sur, este oeste, en forma de cuadro" (Francisco de Paula García de Peláez en Villacorta, 1942: 91).

No obstante, en muchos casos dicha disposición se vio afectada por la propia morfología del terreno y, por el hecho que la construcción de los edificios estuvo condicionada por los materiales locales y el clima. Además, cabe recordar que fueron los propios indígenas los artífices de dichos pueblos, con lo que los sistemas constructivos seguían siendo los propios. Por ello, la mayor parte de edificios se levantaron con muros de carrizo, bahareque o adobe y, como materiales de cubierta se emplearon la paja y hojas de palma

"El pueblo del Viejo es de mediana vecindad, de los mayores de aquella provincia hasta llegar á Granada, todas las casas son de madera tosca, cubiertas de paja (...)." (Ciudad Real, 1873: 352).

Es más, Fernández de Oviedo explica como este tipo de cubierta es tan bueno como las tejas hispanas

"(...) y las paredes son de cañas, juntas unas con otras, hincadas en tierra cuatro o cinco dedos de hondo y alcanzan arriba, y hacese una pared de ellas buena y de buena vista, y encima son las dichas casas cubiertas de paja o yerba larga, y muy buena y muy bien puesta, y dura mucho, y no se llueven las casas, antes es tan buen cubrir para seguridad del agua como la teja." (1963: 51).

En consecuencia, podemos afirmar que, a pesar de la imposición de un nuevo espacio que alteró en la planimetría de los pueblos, se observa una continuación en los sistemas constructivos y en los materiales empleados que ha perdurado hasta nuestros días (Tous, 1997: 207). No obstante, poco a poco materiales de origen europeo tales como la teja de barro cocido, el ladrillo y el calicanto o argamasa se fueron imponiendo.

Con respecto a la tipología de las casas, esta corrió menos suerte. Considerando el patrón familiar prehispánico, en que las unidades se hallaban integradas por familias extensas, las casas eran de tipo comunal. Todo lo contrario tuvo lugar en los pueblos de indios, en donde se impuso un tipo de vivienda ocupada únicamente por una familia nuclear.

Se produjo pues, una grave alteración a nivel familiar que conllevó el desmembramiento de las familias extensas y la imposición del modelo europeo de familia nuclear. Según Eugenia Ibarra (1990: 184) dicho cambio facilitarían la dominación y evangelización de los grupos. No obstante, para dicha transformación también se tuvieron en cuenta otros criterios de carácter moral como la supresión de la poligamia -privilegio de la elite- así como de las supuestas prácticas de adulterio e incesto derivadas de una vida comunitaria.

A pesar de dicha imposición, según documentación colonial como la descripción de Morel de Santa Cruz (1752), se contabilizan más familias nucleares que casas. Este dato, posiblemente implicaba que parte de una familia extensa vivía en una misma casa, es decir, que en cierta medida se mantuvo el viejo sistema de vivienda comunal.

Entre la elite se fomentaron los matrimonios endogámicos puesto que éstos se convirtieron en un mecanismo a partir del cual se fortalecieron las relaciones interfamiliares. A pesar de ello, a partir de la conquista y debido al descenso demográfico, mayoritariamente masculino, consecuencia de la deportación masiva de esclavos y, posteriormente de la encomienda de servicio y del repartimiento de labores, mecanismos que comportaban largas ausencias, los escasos habitantes que restaron en su lugar de origen, generaron uniones matrimoniales que, según la costumbre prehispánica se hallaban sancionadas. Linda Newson (1987: 185) afirma que ésta fue la forma más común, cifrándola en un 66,6% de los individuos de la comunidad.

Para finalizar, cabe recordar que, a pesar de que dichas reducciones de indios se convirtieron en verdaderos resguardos para la población autóctona -donde teóricamente se garantizaba su conversión- el resultado fue otro muy distinto. El hecho de hallarse agrupados facilitó el acceso a mano de obra gratuita o muy barata a través del nuevo sistema de reparto de labores, el control sobre el pago de los tributos, obligándoles a realizar duros trabajos como la construcción de iglesias, todo ello en comunidades muy castigadas por las epidemias, la guerra, la desestructuración y la encomienda, entre otros. En consecuencia, fue un elemento perturbador de primer orden en la economía y el carácter productivo de dichas comunidades.

Según Elman Service (1973: 126), la organización comunal del trabajo característica de la época prehispánica fue uno de los aspectos más modificados. Esta transformación repercutió tanto a nivel familiar como comunitario. Con respecto al primer nivel, inicialmente la encomienda de servicio y después el repartimiento a labores supuso la marcha periódica de un importante contingente de indígenas de sus tierras y pueblos hacia lugares como ciudades, minas, astilleros y haciendas hispanas e, incluso hacía regiones de donde nunca más regresarían. Como consecuencia, tuvo lugar un abandono de las milpas, hecho que supuso la desprovisión de su propio sustento y el de su familia. En el mejor de

los casos, siguiendo el repartimiento de labores, dichas ausencias no fueron tan prolongadas, aunque muchas veces las prestaciones a la población de origen hispano coincidían con el momento de la siembra o recogida de sus cultivos, hecho que retrasaba ambos procesos o, en el peor de los casos producía la pérdida de las cosechas indígenas. En consecuencia, se puede afirmar que éste fue un factor más que contribuyó a las hambrunas que periódicamente asolaron la Provincia de Nicaragua.

A nivel comunitario destacan aspectos esenciales tales como la reciprocidad y la redistribución que se vieron relegados a un segundo plano e incluso fueron abocados a su extinción. Cabe señalar que, uno de los motores para el desarrollo de las sociedades cacicales fue la existencia de un excedente a partir del cual el cacique llevaba a cabo actividades como el comercio con otras áreas, alianzas matrimoniales o económicas y, sobre todo articulaba la sociedad a partir de la redistribución (una de las bases de las sociedades cacicales) de los productos que en forma de tributo recibía de su grupo. Consecuencia del descenso de población, así como de la usurpación de la mano de obra y de sus excedentes, el sistema se quebró al no poder disponer de ellos.

Según el mismo Elman Service (*Ibid*: 126), de la propia comunidad también dependían otros elementos esenciales como las propias familias, la política, la educación y la religión que, igualmente fueron muy transformados y sólo los aspectos residuales y puramente familiares, al no ser de interés de la Corona, pudieron sobrevivir a lo largo del tiempo. En consecuencia, se evidencia una pérdida de la noción de la cultura comunitaria indígena que actuó como un efecto dominó, desestructurando el sistema familiar de tipo extenso, la organización de los clanes, en los que de forma tradicional tenía lugar un repartimiento de las labores y, por extensión, de las tierras que ocupaban para ello. Como colofón a este proceso, a lo largo de los siglos XVII y XVIII se produjo un proceso de ladinización y mestizaje que desembocó en la cuasi desaparición de los pueblos de indios y, en consecuencia, de la cultura tradicional.

3. Consideraciones finales

La llegada de los europeos a la Gran Nicoya comportó la desestructuración del orden socio-económico, político, y religioso existente, provocando la desaparición de determinados aspectos de los mismos y la persistencia de otros. Llama poderosamente la atención la complejidad de este proceso, en particular, el que aquí se analiza: el cambio y continuidad de la estructura político-territorial. Para hacer una correcta valoración del mismo, es absolutamente necesario conocer cuáles fueron los planteamientos a partir de los que se armó dicha estructura político-territorial en época prehispánica.

Por lo que se refiere a las características de los pueblos que ocupaban el área, éstos poseían mayoritariamente una organización socio-política de rango y, por lo tanto, descentralizada. Esto comportó una fragmentación del territorio y una escasa nuclearización de la población en comparación con otras zonas como los Andes Centrales o el Altiplano de México. A pesar de ello, se observa

la existencia de unidades independientes que se consolidaron territorialmente. Entre los procesos que condujeron a dicha consolidación destacan la estructura territorial y el sistema de poder. Según las fuentes históricas y los datos arqueológicos, existe una clara diferenciación en el tamaño y complejidad de los centros y en las actividades que en ellos se llevaron a cabo. Todo ello sugiere la existencia de una organización territorial jerarquizada que sobrepasaba los límites de una unidad poblacional que los conquistadores denominaron "provincia", en la que la máxima autoridad, el "cacique mayor", residente en las "cabeceras", se rodeaba de un séquito de "caciques menores" que dirigían estas últimas.

Del mismo modo, el sistema de parentesco, la organización social en linajes y clanes, así como las alianzas políticas matrimoniales y bélicas, entre otras, fueron también fundamentales en la consolidación territorial. Respecto al primer elemento cabe destacar que, en gran medida, la organización social de los nicarao y los chortega fue de carácter hereditario, fundamentalmente en linajes y clanes a partir de los que, de forma familiar, se seleccionaban caciques, sacerdotes, capitanes de guerra y agricultores. No obstante, dicha estructura permitió, a diferencia de las de tipo estatal mucho más rígidas, un cierto grado de movilidad social a partir del prestigio personal alcanzado en la batalla o en el Consejo.

La conquista europea y la posterior colonización del "Nuevo Mundo" comportó transformaciones importantes en la estructura territorial de la mayor parte de los grupos autóctonos. Entre los factores que motivaron dichas transformaciones cabe señalar aquellos de tipo socio-político, así como el desarrollo de una nueva realidad geográfica-política-administrativa impulsada por los recién llegados. En relación a los primeros, es evidente que el nuevo orden sufrió una serie de cambios a lo largo del siglo XVI, pudiéndose delimitar dos subperiodos. Durante la primera mitad del siglo XVI la colonia española precisó de un tiempo para su asentamiento, durante el cual se utilizó la jerarquía local como sistema de control, fomentando así la pervivencia de ciertas formas de organización social como la figura del cacique entre los nicarao. Dicho mantenimiento o imposición, según los casos, se debió también a razones prácticas, ya que la experiencia en otras zonas les había mostrado que esta fórmula no alteraba de forma significativa los antiguos modelos prehispánicos, a la vez que proporcionaba una mayor sensación de continuidad dentro de la propia comunidad indígena. De esta forma, los caciques se convirtieron en intermediarios entre la Corona y la masa indígena, pasando a formar parte de la "nobleza nativa" y asegurándose con ello la conservación de parte del estatus que hasta entonces les era propio.

Por otro lado, durante la segunda mitad del siglo XVI se produjo un cambio importante en los intereses económicos hispanos, dirigiéndose éstos hacia la tenencia de la tierra, perdiendo la figura política del cacique protagonismo en beneficio de otras fórmulas. Una de ellas la constituyó la obligación por parte de las comunidades indígenas de la adopción de formas de gobierno y organización propias de los cabildos hispanos. Mientras que en ciertos casos fueron los propios caciques los que ocuparon los nuevos cargos de poder -manteniéndose en cierta medida el orden anterior-, en la mayoría de las veces los cabildos se

constituyeron por pequeños principales o gente del común, generándose una duplicidad en el poder y un enfrentamiento de intereses que condujo a reiteradas denuncias sobre dichos cabildos.

Con respecto a la nueva realidad geográfica-político-administrativo, cabe evaluar aquellos aspectos del viejo orden que sobrevivieron a la conquista y primeros años de la colonia. En un nivel superior, al comparar las fronteras de la Provincia de Nicaragua con aquéllas que un día fueron las propias de la subárea arqueológico-cultural de la Gran Nicoya, se observa una cierta continuidad. Ello fue debido a que fue precisamente en esta zona donde se hallaron las mayores concentraciones humanas consecuencia, entre otros factores, del tipo de organización socio-política preponderante, mientras que el área central y la vertiente del Atlántico se convirtieron en zonas de frontera. De forma excepcional se incluyeron otros puntos como, por ejemplo, una salida al Océano Atlántico cerca de la frontera con la Provincia de Honduras dada su situación estratégica -posible paso interoceánico- y; en el caso de la zona central se incluyeron las minas localizadas cerca de Nueva Segovia dado su potencial económico. No obstante, tanto la presencia como la autoridad hispana en ambas zonas es muy cuestionable, puesto que ambos enclaves fueron abandonados reiteradamente.

A nivel local, y en referencia al mantenimiento de los cacicazgos así como su área de influencia, a diferencia de otras provincias, no se observa una alteración significativa. Una muestra de ello lo constituyen las tasaciones realizadas en 1548 por el Presidente Cerrato. Según se desprende de la misma, en la Provincia de Nicaragua se hallaban contabilizadas 198 encomiendas, mayoritariamente adjudicadas en su totalidad a un mismo encomendero. Consecuentemente, se evidencia una cierta continuidad espacial de los grupos prehispánicos encabezados por un mismo cacique, sin detectarse una amalgama de pueblos reubicados en una misma zona. A pesar de ello, los asentamientos de El Viejo y Nicoya son un claro ejemplo del proceso de reducción de la población en pueblos de indios.

Para concluir, señalar que a pesar del mantenimiento de dichas unidades, a finales del siglo XVI se produjo una nueva forma de aculturación, la progresiva ladinización de las comunidades, agravada en aquellos lugares donde el trabajo en plantaciones y la ganadería fueron las ocupaciones principales de sus habitantes. Es decir, muchos Pueblos de Indios se transformaron en Pueblos de ladinos (Markman 1987: 422) a partir de un proceso de mestizaje y la extinción del carácter cultural indígena de la población residente. Según los datos proporcionados por Morel de Santa Cruz (1752), ladinos e indígenas convivían en pueblos como Chichigalpa, Chinandega, Diriá, Diriomo, El Viejo, Jinotega, Jinotepe, León, Managua, Masaya (Mattaya), Matagalpa, Mosonte, Moyogalpa, Nagarote, Nandayme, Nicaragua, Nindirí, Ometepe, Pueblo Nuevo o Mamotombo, Rivas, San Juan, San Nicolás, Sauze, Sebaco (Zevaco), Tepesmoto, Tuistepet y Xalapa. De ello, se desprende el implacable proceso de mestizaje entre los grupos que un día poblaron la Gran Nicoya. Es más, según el mismo autor los únicos pueblos de indios existentes en Nicaragua en 1752 eran los siguientes: Comalapa, Diriamba, Lobega, Lobisguisca, Matiare, Muimui, Namotiba, Niquinohomo, Posolteguilla, Somotillo, Talata y Namdamo, Telica y los barrios de Subtiava

(fol. 138-140) y Jalapa (fol. 124). El caso de la Península de Nicoya es más complejo, suponiéndose que la totalidad de pueblos eran de indios, puesto que como indica Morel de Santa Cruz (1752: fol.111) a los habitantes del pueblo de Nicoya no les agradaban los ladinos, a pesar de que se contabilizasen un total de 103 de ellos viviendo en haciendas de dicha zona.

Bibliografía citada

CARDOSO, Ciro F.S. y Héctor PÉREZ-BRIGNOLI .

Historia económica de América Latina. T.I Sistemas agrarios y sistema colonial. Barcelona: Editorial Crítica, 1976

CIUDAD REAL, Antonio de.

Relación breve y verdadera de algunas cosas de las muchas que sucedieron al Padre Fray Alonso Ponce en las provincias de Nueva España, siendo Comisario General de aquellas partes. 2 vols. Madrid: Imprenta de la Viuda de Calero, 1873.

COLECCIÓN de documentos inéditos relativos al descubrimiento, conquista y colonización de las posesiones españolas en América y Oceanía, sacados en su mayor parte, del Real Archivo de Indias. Bajo la dirección de J.F. Pacheco y F. Cárdenas. 42 vols. Madrid, 1864-1884. (CDI)

COLECCIÓN Somoza:

Documentos para la historia de Nicaragua. Editado por A. Vega Bolaños. 17 vols. Madrid, 1954-57. (CS)

EPISTOLARIO de Nueva España.

Francisco del Paso y Troncoso (Comp.). 16 tomos. México: Antigua librería de Robredo de José Porrúa e Hijos, 1939-1942.

FERNÁNDEZ DE OVIEDO Y VALDÉS, Gonzalo.

Historia General y Natural de las Indias, Islas y Tierra Firme del Mar Océano. Nicaragua en los Cronistas de Indias: Oviedo Serie Cronistas 3 vols. Managua: Banco de América, 1976-1977.

FERRERO, Luis.

Costa Rica precolombina. Biblioteca Patria núm. 6. San José: Editorial Costa Rica, 1987.

FONSECA, Elizabeth.

"Economía y sociedad en Centroamérica (1540-1680)". En: Pinto Soria, J. (Ed.) *Historia General de Centroamérica.* Vol. II. Madrid: Sociedad Estatal Quinto Centenario y Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, 1993, pp. 95-150.

FUENTES Y GUZMÁN, Francisco Antonio de.

Historia de Guatemala o Recordación Florida. 2 vol. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 251. Madrid: Editorial Atlas, 1972.

GIBSON, Charles.

Los aztecas bajo el dominio español. 1519-1810. México: Editorial Siglo XXI, 1986.

— "Las sociedades indias bajo el dominio español". En: Bethell, L. (Ed.) *Historia de América Latina. América Latina colonial: población, sociedad y cultura.* Vol. núm.4. Barcelona: Cambridge University Press y Editorial Crítica, 1990, pp. 157-188.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio de.

Historia general de los hechos de los castellanos en las Islas y Tierra Firme del mar Océano o "Décadas". 4 Vols. Madrid: Universidad Complutense, 1991.

IBARRA ROJAS, Eugenia.

Las sociedades cacicales de Costa Rica (siglo XVI). San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1990.

— *Las manchas del jaguar. Huellas indígenas en la historia de Costa Rica.* San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1999.

LARA PINTO, Gloria.

"Centroamérica desde la perspectiva indígena (siglos XVI-XVII)". En: Hasemann, G., Lara Pinto, G. y Cruz Sandoval, F. *Los indios de Centroamérica.* Madrid: Editorial MAPFRE, 1996 pp. 101-277.

LAS CASAS, Bartolomé De.

Obras escogidas de Fray Bartolomé de Las Casas. Editada por Juan Pérez de Tudela, 5 vols. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 95, 96, 105, 106, 110. Madrid: Ediciones Atlas. *Historia de las Indias*, vols. 1, 2; *Apologética Historia*, vols 3, 4; *Opúsculos, cartas y memoriales*, vol. 5; *Brevísima Relación de la Destrucción de las Indias*, Vol 5, capítulo 14, pp. 134-181, 1957-1958.

MACLEOD, Murdo J.

Spanish Central America, a socioeconomic history, 1520-1720. Berkeley: University of California Press, 1973.

MARKMAN, Sidney D.

"Extinción, fosilización y transformación de los pueblos de indios del Reino de Guatemala". *Mesoamérica*, Antigua Guatemala y South Woodstock, 14 (1987), pp. 407-427.

MOREL DE SANTA CRUZ, Pedro Agustín.

Relación de la visita de la diócesis de Nicaragua, hecha y remitida a Su Majestad (que Dios guarde) en su Real y Supremo Consejo de estas Indias, por el Licenciado Don Pedro Agustín Morel de Santa Cruz, Obispo de aquella iglesia Catedral, 1752.

NEWSON, Linda A.

Indian survival in Colonial Nicaragua. Norman: University of Oklahoma Press, 1987.

QUIRÓS, Claudia.

La era de la encomienda. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1990.

REMESAL, Fray Antonio de.

Historia General de las Indias Occidentales y particular de la Gobernación de Chiapa y Guatemala. Vol.2. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 189. Madrid: Ediciones Atlas, 1966.

ROMERO VARGAS, Germán.

"Las poblaciones indígenas de Nicaragua, 1492-1821". En: Romero Vargas, G. *et al.* *Persistencia indígena en Nicaragua*. Managua: CIDCA y UCA, 1987, pp. 9-30.

SERVICE, Elman.

Evolución y cultura. México: Editorial Pax-México, Librería Carlos Césarman, S.A, 1973.

TOUS, Meritxell.

"El patrimonio arquitectónico histórico-artístico de Santa Ana y Sonsonate, El Salvador". *Boletín Americanista*, Barcelona, 47 (1997), pp. 203-214.

VÁZQUEZ DE ESPINOSA, Antonio P.

Compendio y descripción de las Indias Occidentales. Biblioteca de Autores Españoles, núm. 231. Madrid: Ediciones Atlas, 1969.

VILLACORTA, José Antonio.

Historia de la Capitanía General de Guatemala. Guatemala: Tipografía Nacional, 1942.

Mesa II

Transgresión y violencia en la Sociedad Colonial

*Coordinadores:
Ricardo Piqueras
Teresa Zubiri*

Gabriela Dalla Corte Caballero

LA TRANSGRESIÓN EN LA CONQUISTA: VIOLENCIA Y CANIBALISMO HISPANO¹

"Por cierto, cosas han pasado en estas indias en demanda de aqueste oro que no puedo acordarme dellas sin espanto y mucha tristeza de mi corazón"².

Gonzalo Fernández de Oviedo

Ricardo Piqueras
Universitat de Barcelona

En la historia universal, los procesos de conquista violenta de unos pueblos sobre otros se han ido sucediendo ininterrumpidamente, entendiéndose que toda conquista territorial armada por parte de una determinada sociedad conlleva la aplicación de un grado "necesario" de violencia, utilizada para vencer y doblegar las resistencias de los pueblos y territorios conquistados. La sociedad castellana que inicia la conquista armada de las Indias, sin duda era una sociedad más guerrera que política, habituada, desde la larga experiencia histórica de luchas con el mundo musulmán, a entender la política desde una perspectiva de confrontación religiosa excluyente en la que el uso de las armas y la violencia, aparecen como las formas usuales de resolver los conflictos y tensiones en la Europa de la época.

1. El presente artículo retoma una temática, la de las prácticas de canibalismo hispano que el autor ya había abordado anteriormente y que pretende seguir profundizando en investigaciones posteriores. Véase el artículo del *Boletín Americanista* nº45, 1995 (pp.257-271) o la obra *Entre el hambre y el Dorado*, Diputación de Sevilla, 1997 (cap.V, pp.150-158).

2. Gonzalo Fernández de Oviedo (1548). *Historia general y natural de las Indias*, Parte II, Lib. XXV, cap.7, p.26.

El fin de la reconquista peninsular, la conquista simultánea de las islas Canarias, la piratería en el mediterráneo o el norte de Africa, fueron todos ellos procesos y actividades donde el uso de la violencia era poco más que una forma de vida que permitía en todo momento la obtención de beneficios de orden político, social o económicos. Es por ello que a nadie debería extrañar la violencia con la que los castellanos afrontan ya desde el primer momento, con las campañas del propio Cristóbal Colón o Nicolás de Ovando en la isla de la Española, la ocupación y conquista de lo que se consideran “las Indias de Castilla”.

La violencia que en la conquista se ejerce contra el otro, en este caso el indígena, es una continuación en cuanto a usos y prácticas de la que tradicionalmente se había utilizado primero contra el musulmán peninsular y después contra el guanche canario, utilizando las mismas justificaciones de superioridad cultural, salvajismo, evangelización³, guerra justa, que después se trasladan a territorio americano. Sin embargo, la visión del “otro indiano” tendrá componentes diferenciales (Amodio,1993:165-181). El musulmán fue en todo momento un “otro” cercano, vecino, conocido por siglos de enfrentamientos pero también de contactos culturales y comerciales pacíficos, despreciado y respetado al mismo tiempo y que, además, vivía en el mismo territorio que el cristiano, de ahí la postura política de acabar definitivamente con el otro no solo mediante su derrota militar, sino con su expulsión física de la propia realidad territorial. Por el contrario, el indígena americano fue visto desde un principio como un “otro” lejano, tanto espacial como culturalmente, alguien sobre el que rápidamente se va a verter todo el desprecio y la pretendida superioridad de un mundo peninsular que se abalanza sobre un “Nuevo Mundo”. El “otro” lejano es, por totalmente desconocido, más bárbaro (Pagden,1988:46), más salvaje y más inhumano que nadie, acercándose más las bestias⁴ que al ser humano, por lo que no puede ni interesa al conquistador que sea tratado como un ser humano receptor de derechos, por mucho que la corona, desde Isabel de Castilla, se empeñase en declararlos súbditos y vasallos en igualdad de condiciones que el resto. Estamos de acuerdo y lo generalizaríamos al período de conquista en que “*en la realidad colonizadora el colono actuó más conforme a la teoría de la servidumbre natural del indio, que no conforme a la que dictaba la ley*” (Zoraida,1991:13). La teoría de la servidumbre natural del indio, había sido desarrollada por Juan Ginés de Sepúlveda en su famoso *Democrates alter*⁵, obra lógicamente atacada con pasión por el dominico Las Casas, en función del discurso deshumanizador del indio que hace el Cordobés, que plantea la inferioridad del indio y justifica una guerra justa de conquista, como medio de evangelización y como modo de acabar con la barbarie de los sacrificios huma-

3. En 1512, el dominico Matías de Paz establece ya en su obra *Del dominio de los reyes de España sobre los indios*, la justificación de la presencia europea en función de la conversión de los indios, subordinando todos los demás objetivos a esta finalidad religiosa.

4. Recordemos que el pronunciamiento papal *Sublimis Deus* (1537), declaraba herejía el concepto de que el indio era irracional e incapaz de recibir la fe cristiana.

5. J.G. de Sepúlveda. *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*.

nos, la idolatría y los pecados contra natura del mundo indígena, entre los que se encuentra el canibalismo.

La transgresión, entendida esta como quebrantamiento de normas o leyes establecidas, no vendrá así dada por la actuación armada y violenta de los grupos de conquista en los diversos territorios indianos, puesto que en su fuero interno, entienden que su forma de actuar queda en todo momento justificada y legitimada por los fines de evangelización y servicio a la corona y por las leyes y normas de actuación bélicas de la época. Sin embargo, toda actuación armada o represiva conlleva unos ciertos límites éticos y morales que convenían respetar y que, en las Indias fueron ampliamente superados. Para apoyar esta idea no hace falta hacer uso del clásico discurso lascasiano. El cronista neogranadino Pedro de Aguado reconocía entre otros que, muchos conquistadores habían usado “más rigor de crueldad del que es permitido a sus oficios de soldado en las conquistas y pacificaciones de nuevas poblaciones”⁶, diferenciando así entre las dosis de violencia y crueldad aceptadas y permitidas como lógicas e inherentes al desarrollo de una guerra de conquista pretendidamente “justa” contra el mundo indígena y aquellos otros que traspasaban claramente los límites moralmente aceptados.

A lo largo del siglo XVI, la misma corona que fundamenta, justifica e intenta controlar el proceso de conquista, reconocerá que la consolidación práctica y aumento de sus dominios, había provocado acciones y excesos que superaban lo políticamente correcto, aún en una época ya de por sí dominada por excesos y violencias generalizadas. La legislación indiana esta llena de apreciaciones de este tipo, demostrando abiertamente que esta, recogiendo las inquietudes de unos monarcas siempre preocupados de la limpieza de sus conciencias, casi siempre iba a remolque de lo que marcaba la realidad americana.

Las ordenanzas de Granada⁷ de 1526, con relación a los excesos ocurridos en la etapa antillana y en los primeros contactos continentales “*queriendo primero proveer y platicar así sobre el castigo de lo pasado como en el remedio de lo venidero y excusar los dichos daños e inconvenientes y dar orden que los descubrimientos y poblaciones que de aquí adelante se hubieren de hacer, se hagan sin ofensa de Dios y sin muertes ni robos de los dichos indios y sin cautivarlos por esclavos indebidamente...*”; o las leyes Nuevas de Valladolid en 1542 con relación a las grandes conquistas continentales, serían claros ejemplos de cómo la teoría indiana y la práctica del conquistador fueron normalmente por caminos diferenciados. Las ordenanzas de 1573 dadas por Felipe II⁸, supondrán el punto de vista final a lo que la corona consideraba como un pasado excesivamente violento que había quedado superado y sobre el que convenía se corriese un tupido velo. El cambio del término conquista por el de pacificación,

6. Fray Pedro de Aguado. *Recopilación historial*, Parte II, Lib. II, cap. 17, p. 213.

7. *Las ordenanzas sobre el buen tratamiento de los indios*, Granada, 17 de noviembre de 1526. A.G.I. Indiferente 737. Publicado en Richard Konezke, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid, CSIC. (1953-1962), 5 vols.

8. *Nuevas Ordenanzas de descubrimiento, población y pacificación de las Indias*. Bosque de Bal-saín, 13 de julio de 1573.

refleja no solo una toma de postura jurídica por parte de la corona sino ante todo un intento de blanquear la negritud de una conquista en la que se habían superado y transgredido todos los límites morales. Pacificación indígena pero también pacificación de un mundo, el de la conquista, dominado hasta entonces por conquistadores demasiado ambiciosos y autónomos, cuya visión del indígena, no se correspondía por lo general con la que tenía y quería imponer la corona.

Uno de los actos que traspasaban los límites establecidos en la sociedad de la época y entraba de lleno en el terreno de la transgresión era el que hacía referencia al canibalismo y a diversas prácticas y conductas asociadas a él. El canibalismo, junto al incesto, el bestialismo, la sodomía o la idolatría, entraba a formar parte de los llamados pecados “contranatura” que ofendían a la naturaleza racional del hombre y escandalizaban a cualquier cristiano viejo que se preciara de serlo, aún cuando algunas de estas prácticas, aunque ocasionales o marginales no estuvieran nunca ausentes de la propia realidad social peninsular. La contradicción la tenemos en el hecho de que estas mismas prácticas, en el contexto de la apropiación de las Indias, sirvieron como justificación para llevar a cabo una conquista armada contra indígenas considerados pecadores de palabra y obra, que atentaban contra las leyes divinas y humanas al abusar de ese tipo de conductas. Francisco López de Gómara, capellán, secretario de Cortés y cronista de la conquista de México, dejaba muy clara la interrelación entre fundamentalismo religioso cristiano, violencia y justificación de conquista cuando afirmaba que “en verdad, la guerra y la gente con armas es para quitar a estos indios los ídolos, los ritos bestiales y sacrificios abominables que tienen de sangre y comida de hombres, que abiertamente es contra Dios y natura” (Gómara, 1987:60). Cortés, Balboa, Pedrarias, Pizarro, hombres que en distintos momentos de sus carreras conquistadoras actuaron con “excesivo rigor de crueldad” al juzgar y ejecutar libremente a cientos de indios acusados de comportamientos inmorales según la propia moral cristiana. Sorprendentemente, mas de una vez los españoles se encontraron con que eran los indios los que pensaban inicialmente que los españoles podían ser dioses caníbales, llegando a ofrecerles viejos o niños para su deleite gastronómico⁹ o que sus carnes eran tan malas que “amargaban como las hieles” y no valían ni para ser consumidas ritualmente, caso de los mexicas sitiados por Cortés en Tenochtitlán, que impedían a los cristianos en esos términos (Díaz, 1984:90).

Hay que anotar que, historiográficamente, nadie hasta hoy se ha detenido a analizar ni siquiera superficialmente este tema, por lo que desgraciadamente no contamos con monografías o artículos específicos sobre el mismo, fuera de las aportaciones ya mencionadas del autor de este artículo y de alguna otra aproximación que aborda el tema en un contexto más amplio¹⁰. Las razones aparecen bastantes claras al considerar la mayoría de historiadores el tema como excesivamente marginal, episódico en todo caso y carente de interés genérico, cuando no políticamente incorrecto. El canibalismo sería un tema de los “otros” (Car-

9. G.F.Oviedo. *Historia general y natural de las Indias*, Parte II Libro XXVI, cap.XXII.)

10. Véanse los aportes del malogrado Alberto Cardín en, *Dialéctica y canibalismo*, 1994.

dín,1994:75), de las culturas americanas conquistadas y nunca un tema propio, no fuera a ser que acabáramos por confundir al conquistador civilizador con el bárbaro a civilizar (Hurbon,1993:23-42). En todo caso a finales del XV, “*los antropófagos se habían convertido en una parte normal de la topografía de las tierras exóticas*” (Pagden,1988:119), de aquellas tierras situadas en los límites del mundo habitable, justo donde se situaban las Indias.

Por el contrario, el etnocentrismo de la historia occidental ha provocado el interés histórico y antropológico hasta límites esperpénticos por las reales o supuestas prácticas caníbales de parte de múltiples sociedades indígenas americanas, la mayoría de ellas conquistadas ya en el siglo XVI como el caso de los mexicas, chichimecas o mayas o desaparecidas durante la época colonial como los caribes antillanos o algunos grupos tupinambas de Brasil. La práctica del canibalismo hispano habrá que enmarcarla entonces en la propia dinámica del proceso de conquista, caracterizado por la aplicación de un alto grado de violencia directa contra el indígena que conllevó un proceso de deshumanización y embrutecimiento constante de muchos de los hombres que participaron en ella. Hay que reconocer que la imagen de un castellano asesinando y cocinando a un indígena es la pura antítesis de la pretendida conducta cristiana que todo castellano debía mostrar. La superioridad moral con la que los conquistadores afrontan el contacto con el mundo indígena será un factor a tener en cuenta a la hora de valorar episodios de canibalismo exogámico donde la justificación de “hambre extrema” puede ser puesta en entredicho. Actitudes y prácticas que van también ligadas a la marginalidad y a los riesgos inherentes a la cotidianidad del conquistador que tan bien conocía y nos refleja la obra de Bernal Díaz del Castillo¹¹ y donde en situaciones de dificultad y crisis alimentaria, siempre un caballo o un perro de guerra valdrán mas que ningún indio.

El desorden con que se desarrollan la mayoría de las acciones de conquista, la falta de previsión a la hora de lanzarse a una geografía desconocida, la temeridad, la ambición desmesurada, la obsesión por el oro, la permisividad e impunidad con que en todo momento actuaron los grupos de conquista en las Indias, sin mas cortapisa que la interesada autoridad del capitán-gobernador y la que podía ejercer algún religioso crítico o la propia moral individual, nos dan el marco apropiado para entender prácticas y actitudes hispanas que transgredieron las normas de actuación y civilización del mundo cristiano de la época, violando las líneas tradicionales de demarcación social.

Los conquistadores, y en esto damos continuidad al marco teórico iniciado sobre el canibalismo hispano presentado en un artículo anterior (Piqueras:1995), no solamente llegaron a practicar en múltiples ocasiones y en casi todos los territorios de conquista un canibalismo activo, preferentemente exogámico, es decir, con víctimas indígenas, con objeto de superar situaciones de hambre mas o menos límites, sino que también incurrieron en lo que podríamos denominar como canibalismo pasivo o de consentimiento, al permitir prácticas antropófagas entre sus numerosos aliados indígenas, aduciendo razones de estrategia militar

11. Bernal Díaz del Castillo (1632), *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*.

y en lo que considero como canibalismo por delegación canina, en el que el protagonista del acto caníbal no será el conquistador español sino sus múltiples perros de presa, permitiendo este y aún facilitando el sacrificio y consumo de cuerpos indígenas como alimento de sus utilísimos y fieles ayudantes de campo.

En los tres casos, canibalismo activo, de consentimiento o por delegación, se transgrede en distintos grados el orden moral establecido por la propia sociedad, en los tres casos la mayor o menor necesidad, emergencia e impunidad en que se desarrolla la conquista justificará, a ojos de la mayoría, las actitudes y prácticas anteriores. Nos falta profundizar documentalmente en las críticas contemporáneas a dichas acciones, y ver hasta que punto actuaba la justicia oficial cuando estas trascendían a la luz pública, cosa que por lo general, en el caso del canibalismo activo, era difícil que sucediera por pura precaución de los protagonistas implicados, mientras que en los otros casos, la propia dinámica de la conquista, dominada por las tensiones y los enfrentamientos continuos haría que se consintieran sin demasiados problemas de orden moral y legal.

Canibalismo activo o peccatum ferocitas¹²

Puede ser llevado a cabo de diversas formas, ya sea mediante prácticas inconscientes o accidentales, aprovechamiento de indios o de compañeros muertos, endocanibalismo violento, con asesinato de compañeros para consumirlos o exocanibalismo donde la víctima es un individuo que no pertenece al mismo grupo social. Parece predominar este último tipo de canibalismo activo a partir de la frecuencia con que este tipo de "transgresiones alimenticias" aparecen en las diferentes crónicas consultadas. Pero ¿porqué el indígena acaba siendo con cierta frecuencia objeto de consumo?. "A la necesidad no hay ley" nos recuerda el cronista y soldado castellano (Díaz, 1984:274), y ante ella y la presencia de un indio, este aparece como una opción válida de consumo desde el momento en que ante la mente violentada de un hambriento, el "otro" indígena llega a ser despojado de cualquier grado de humanidad. Este hecho permite al conquistador superar finalmente el miedo cultural a romper el tabú y llevar a cabo la transgresión, entendiendo que no esta comiéndose a otro hombre, sino a una realidad inferior, eliminable y en última instancia comestible. El canibalismo hispano practicado con indígenas viene a ser una manifestación clara de que el hombre sólo come en realidad sus propias ideas y, si piensa o cree que el indio puede ser comido en determinadas circunstancias, significa que cree a salvo su dignidad humana, concepto demasiado elevado e inalcanzable por la subhumanidad del indígena. Podríamos hablar entonces de un etnocentrismo de supervivencia física en el que por una simple regla de tres, si el conquistador necesitado se acaba comiendo a sus queridos perros, como animales que finalmente son y estos mediante el aperreamiento o sin el se comen al indio represaliado, es lógico suponer que finalmente pueda cerrarse el círculo y el indige-

12. Pecado de ferocidad.

na que tan siquiera es visto como un mísero perro, pueda entrar en la dieta ocasional del soldado de la conquista.

A- El conquistador se come al caballo y al perro, en situaciones de carestía alimentaria.

B- El perro se come al indio por represión (aperreamiento) o por práctica consentida.

C- El conquistador se come al indio por superioridad caníbal.

Ante la angustia del hambre no se atisban reflexiones morales ni dudas, a no ser las del propio cronista que narrará, a posteriori los acontecimientos. Lo importante de estos episodios es que denotan que el mundo indígena es entendido como algo inferior en todos los sentidos y por tanto violable desde todos los puntos de vista, aunque sea a su vez a costa de violar el propio tabú occidental de la práctica del canibalismo.

Canibalismo de consentimiento o si te he visto hacerlo no me acuerdo

El canibalismo pasivo o de consentimiento aparece cuando, son los propios aliados indígenas de los españoles los que realizan prácticas de antropofagia, con fines rituales o gastronómicos con sus enemigos, ante la pasividad, consentimiento, o provocación de las diversas huestes a las que auxilian en su actividad conquistadora. En estas prácticas aparecen casi siempre razones de oportunismo y estrategia militar, de inferioridad numérica para imponer un orden estricto en grupos ajenos con costumbres bélicas y autoridades militares propias y de necesidad constante por parte española de contar con la ayuda indígena. Bernal Díaz nos informa de que Hernán Cortés, tras la toma de la capital azteca Tenochtitlán en 1521, dio las gracias a sus múltiples aliados indígenas, yéndose estos:

“con muchas cosas ricas de despojos, se fueron alegres a sus tierras, y aún llevaron hartas cargas de tasajos cecina¹³ de indios mexicanos que repartieron entre sus parientes y amigos, y como cosas de sus enemigos la comieron por fiestas”¹⁴.

Reparto de despojos humanos para celebraciones rituales posteriores que fray Toribio de Benavente, “Motolinía” confirma cuando coincide con Bernal Díaz en que:

“Los indios amigos de los españoles muchas veces comían de los que mataban, porque no todas veces los españoles se lo podían defender, sino que algunas veces, por la necesidad que tenían de los indios, pasaban por ello, aunque lo aborrecían”¹⁵.

13. Pedazos de carne salada, enjuta y seca al aire, al sol o al humo.

14. Bernal Díaz del Castillo.op.cit. cap.CLVI, pp.117-118.

15. Toribio de Benavente (Motolinía). *Historia de los Indios de la Nueva España*, cap.II, tratado I. p. 127.

Motolinía nos explica las causas de este consentimiento, a saber: que los españoles no tenían fuerzas suficientes para ejercer un control interno de las actitudes caníbales de sus amigos, algo en lo que coincide con el cronista cortesiano (Gómara, 1987:306) y que eran conscientes de que sin su ayuda, difícilmente acabaría con éxito la conquista de México. Lo aborrecían teóricamente si, pero lo permiten por intereses estratégicos ligados a un objetivo mayor, la conquista de la capital de un imperio que les abriría de par en par, el acceso a las opulentas riquezas del mismo. La obsesión doradista y materialista del conquistador se sitúa momentáneamente por encima del respeto al propio código de conducta. Paralelamente, Bartolomé de Las Casas nos dice en su vilipendiada "Brevísima" que Pedro de Alvarado, uno de los más destacados capitanes de Cortés en México, durante su paseo militar por tierras de Guatemala consentía que sus aliados, forzosos o no, comiesen a los indios que tomaban, utilizando la táctica de negarles el alimento para que, hambrientos tuviesen mas ganas de pelear contra sus enemigos¹⁶.

De la misma manera Domingo de Irala, alzado contra la autoridad del gobernador Alvar Nuñez Cabeza de Vaca en Asunción, daba licencia a los indios naturales de la tierra para que comiesen carne humana con tal de ganarse su apoyo, justificando ante los indios el cese del gobernador por su negativa a consentirles matar y comer a sus enemigos¹⁷. Estos ejemplos nos demuestran que los españoles, con tal de alcanzar sus objetivos militares de conquista, no tenían reparos en consentir prácticas antropófagas por parte de sus aliados indígenas, aún cuando continuaban vendiendo la idea, caso de la conquista cortesiana, de que una de las razones que justificaban una guerra de conquista "justa" era la eliminación de los sacrificios humanos y del canibalismo practicado por los mexicas. Por último y como ejemplo de actitud contraria por parte de un conquistador, estaría el caso del general Nuflo de Chaves¹⁸, relatado por el padre dominico Reginaldo de Lizárraga¹⁹, quién en una expedición por la zona del Chaco, moría a manos de indígenas Chiriguano, hasta entonces sus aliados por rechazar la petición de estos de comerse a los cautivos, a cambio de su ayuda.

Canibalismo por delegación canina o cómete las sobras.

El indio como alimento para perros se nos presenta como una categoría más del canibalismo hispano en Indias. Es un canibalismo indirecto dado que, los cuerpos indígenas, aunque no son consumidos directamente, lo son indirectamente a través de sus perros lo que atestigua una vez más el valor superior que los conquistadores atribuían a sus caninos colaboradores en detrimento de la

16. Bartolomé de las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, p.70.

17. Alvar Nuñez. *Nafragios y Comentarios*, cap.LXXXII, p. 297.

18. Nuflo o Nuño de Chaves, fundador de Santa Cruz de la Sierra (1561) había participado en varias exploraciones y en las pugnas por el gobierno del Río de la Plata. Muere en 1568 en Itatín, pueblo por el fundado en el Chaco, a manos de los indios.

19. Reginaldo de Lizárraga. *Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile*, pp.205-207.

denostada humanidad indígena. Recordemos que los lebreles, mastines y alanos utilizados en la conquista, eran entrenados para cumplir diversas misiones fundamentales para el éxito y la seguridad militar de muchas empresas (Piqueras, 1997:86). El propio Cristóbal Colón fue el primero en utilizar lebreles de guerra en las primeras campañas represivas en la Española en 1494 y el cronista Fernández de Oviedo nos relata las hazañas bélicas de los famosos canes Leoncillo y Becerrillo “que tenía juicio y entendimiento de hombre (y aún no de los necios)”²⁰ y cuya funcionalidad como perros de guerra, los hacía más valiosos que uno o varios infantes. Perros represivos, perros constantemente hambrientos que había que alimentar y cebar para que infundieran el terror y pavor buscados. La tipología de esta práctica vendría dada por la forma en que el indio acaba siendo alimento del can:

- 1.- Consumo de indios por aperreamiento²¹. En este caso, el consumo canino de cuerpos indígenas viene dado por la aplicación de una de las formas tradicionales de represión y de imposición del terror en Indias que era el castigo por aperreamiento, suplicio de amplia base histórica que había sido importado desde la península, previo paso por las Canarias y las probadas carnes guanches. Si el aperreamiento era un castigo propio de la época, que servía para ejemplarizar enérgicamente y aterrorizar verdaderamente a las gentes, divirtiéndose al mismo tiempo a sus energúmenos amos, se transformaba en transgresión desde el momento en que como premio alimentario para el perro, no por otra utilidad, se le entregaba el cuerpo del aperreado.
- 2.- Consumo de cuerpos de indios muertos como alimento para perros de guerra. En este caso, no hay represión previa en forma de aperreo, sino que simplemente se alimenta conscientemente a los perros de conquista con los cuerpos de los indígenas muertos en los diversos encuentros o guazábaras²² que se van sucediendo, solución más fácil y económica que compartir el muchas veces escaso alimento propio con el perro o encontrarle un alimento más apropiado y específico a sus necesidades.
- 3.- Asesinato de indios, con el fin exclusivo de dar de comer a los perros propios. Sería esta la forma más transgresora de las tres, dado que sin ninguna justificación militar ni represora, se asesinan indios no necesariamente hostiles, que son considerados exclusivamente como “comida para perros”.

“se consiguió tener en Popayán carnicería pública de indios para los perros; y se consintió ir a cazar con ellos indios para cebarlos y darles de comer”²³.

20. Gonzalo Fernández de Oviedo. *Historia General y natural de las Indias*, Parte I, Lib.XVI, cap.11, p.103.

21. Aperrear (dicc.): Echar perros a alguien para que lo maten y despedacen. Género de suplicio.

22. Guazábara: Encuentros bélicos entre indios y españoles.

23. Carta del Adelantado Pascual de Andagoya al Emperador Carlos V sobre su partida de Panamá y su prosecución de su viaje y reconocimiento hasta Cali, 15/09/1540.

El horror que inspira la cita anterior, seguramente mas cierta en la segunda parte que en la primera, no deja de ser consecuencia de la actitud que asumieron muchos conquistadores, frente a una realidad indígena que niegan tras haberla exprimido (robado el oro y violado a sus mujeres) del todo previamente. El dominico fray Antonio de Remesal desde la ciudad de Santiago de los Caballeros nos informa de las consecuencias que tuvo el final de las conquistas en Guatemala: *“porque los perros bravos que servían en la guerra y habían sido sepultura de muchos reyes y caciques, faltándoles este alimento, comían los hatos enteros de ovejas y puercos con notable sentimiento de la ciudad hasta que se remedió este daño por orden del cabildo mandando, so penas graves, que cada uno tuviese atados sus perros en casa”* (Remesal, 1964:271). La referencia de Remesal nos hace ver como el perro de la conquista ha dejado ya paso a otros animales propios del mundo colonial. La oveja y el cerdo son, en el nuevo contexto colonizador mucho mas importantes que el perro de presa, hasta el punto que es necesario comenzar a legislar en defensa de estos, desde los “sentidos” intereses municipales. Si nunca antes se había legislado prohibiendo el aperreamiento de indios y su consumo por los feroces canes, prolongación de la crueldad conquistadora, ahora se alarman de que dichos canes, entrenados como estaban para matar y alimentarse de indios, se ceban en los también indefensos rebaños de ovejas y cerdos.

Se legisla en este último caso para defender un futuro colonial a costa de un cruel pasado conquistador que, en la figura de los perros bravos, tan acostumbrados a las facilidades e impunidad alimenticia que les era proporcionada por sus condescendientes amos se resiste a desaparecer. Ovejas y cerdos son pacíficos en su naturaleza, como exige la corona que sean los indios, pacificados sin empleo de violencia, que de ella, todavía resuenan los ecos en los ladridos de los nuevos hambrientos canes.

Bibliografía citada

AGUADO, fray Pedro de.

Recopilación historial, est. preliminar de Guillermo Morón, Caracas, BANH. 62-63, 1963.

AMODIO, Emanuele.

Formas de la alteridad. Construcción y difusión de la imagen del indio americano en Europa durante el primer siglo de la conquista de América. Quito, Ed. Abya-Yala, 1993.

ANDAGOYA, Pascual de.

Relación y documentos. Edición de Adrián Blázquez, Madrid, Historia 16, 1986.

CARDIN, Alberto.

Dialéctica y canibalismo. Barcelona, Ed. Anagrama, (Col. Argumentos; 149). 1994.

- CASAS, Bartolomé de las.
Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Edición de Isacio Pérez Fernández, Madrid, Tecnos, 1992.
- DÍAZ DEL CASTILLO, Bernal.
Historia verdadera de la conquista de la Nueva España. Edición de Miguel León-Portilla, Madrid, Historia 16, 1984, 2vols.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, Gonzalo.
Historia General y Natural de las Indias. Ed. J. Pérez de Tudela y Bueso. BAE. 5vols. Madrid, Ed. Atlas, 1959.
- HURBON, Laënnec.
El bárbaro imaginario. México, FCE. 1993.
- LIZÁRRAGA, Reginaldo de.
Descripción del Perú, Tucumán, Río de la Plata y Chile. Edición de Ignacio Ballesteros, Madrid, Historia 16, 1987.
- LÓPEZ DE GÓMARA, Francisco.
La conquista de México. Ed. José Luis de Rojas, Madrid, Historia 16, 1987.
- NÚÑEZ, Alvar.
Nafragios y Comentarios. Edición de Roberto Ferrando, Madrid, Historia 16, 1984.
- PAGDEN, Anthony.
La caída del hombre natural. Madrid, Alianza América, 1988.
- PIQUERAS CÉSPEDES, Ricardo.
"Antropófagos con espada: los límites de la conquista", *Boletín Americanista* nº45, Universidad de Barcelona, Barcelona, 1995, pp.257-273.
— *Entre el hambre y el Dorado: Mito y contacto alimentario en las huestes de conquista del XVI*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1997.
- REMESAL, fray Antonio de.
Historia General de las Indias Occidentales y particulares de la gobernación de Chiapa y Guatemala (BAE.nº175), Madrid, Atlas, 1964.
- REEVES SANDAY, Peggy.
El canibalismo como sistema cultural. Ed. Lerna, Madrid, 1986.
- TORIBIO DE BENAVENTE, fray.
Historia de los Indios de la Nueva España. Edición de George Baudot, Madrid, Castalia, 1985.
- ZORAIDA VÁZQUEZ, Josefina.
La imagen del indio en el español del siglo XVI, Xalapa, México, Biblioteca Universidad Veracruzana, 1991.

LA REDUCCIÓN DE SANTIAGO DE EL CERCADO Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS (1568-1580)

Alexandre Coello de la Rosa
Department of History
SUNY at Stony Brook

En la década de 1570, los administradores coloniales consolidaron el aparato burocrático español en el Perú. En ningún lugar de las Indias se materializó un proyecto de reorganización social y espacial tan ambicioso como el que se puso en práctica en los Andes. Inspirada en los municipios o villas españolas, la administración del Virrey Francisco Álvarez de Toledo (1568-1580) reorganizó por completo el espacio andino, alterando la organización vertical, característica de la territorialidad indígena tradicional (Franklin Pease, G.Y, 1978, 62). La única manera de garantizar el buen orden colonial consistía en sedentarizar a la población nativa y moralizar sus costumbres, consideradas perjudiciales para la moral cristiana. Con extraordinaria rapidez, Toledo puso en marcha una serie de medidas orientadas a consolidar la autoridad de la Corona y limitar el poder de los encomenderos. Dichas medidas consistieron no solamente en la fundación de reducciones o pueblos de "indios", sino también en reorganizar la *mita* minera y recuperar de este modo la decaída producción de plata. Una reforma coyuntural que permitiría a la Hacienda Real salir a flote y continuar con su política imperialista en Europa (Peter Bakewell, 1984; Jeffrey A. Cole, 1985).

Para llevar a cabo estos objetivos, Toledo contaba con la participación de la Compañía de Jesús. Una orden joven, dinámica, cuya reputación vino a reforzar el impulso tridentino de reforma evangélica en los Andes¹. Las demás órdenes,

1. A mediados de la década de 1560, la Compañía de Jesús se convirtió en sinónimo de eficiencia misionera. Al respecto, véase A. Egaña, *Monumenta Peruana* (en adelante, MP), Tomo I, 1954: 80-82; 93-94; G. Anello Oliva, S.J., [1631] 1998: 193-202.

en particular, la orden de los Dominicos y la orden de los Franciscanos, no eran las más adecuadas para impulsar el ambicioso proyecto toledano. Sin ir más lejos, la tendencia lascasiana, interesada en construir una sociedad colonial basada en la justicia y la equidad, no era compatible con el establecimiento de un imperio colonial en el Nuevo Mundo. A diferencia de la influencia erasmiana en la corte de Carlos V, la política imperial de Felipe II trató de evitar cualquier apoyo a una iglesia crítica e independiente. Más aún, el monarca fomentó la creación de una iglesia cuyos intereses – religiosos, pero sobre todo políticos y económicos – fueran los de la Corona española².

Los jesuitas debían representar la piedra angular de ese proyecto contrarreformista. Toledo les asignó el cuidado espiritual de la primera reducción, llamada Santiago de El Cercado, en la Ciudad de los Reyes (1570). Sin embargo, la escasa coincidencia que existía a priori entre el proyecto misional de la orden teatina y los intereses materiales de la Corona española provocó numerosas tensiones. Para los jesuitas, las decisiones políticas deberían someterse a una “autoridad moral”, representada por el Papa – *Monarchia Ecclesiae*. Por contra, Toledo partía de la premisa de que los objetivos políticos y económicos de la Corona debían prevalecer por encima de cualquier otra consideración – *Monarchia Imperii*. Ambos proyectos, uno económico, el otro espiritual, eran difícilmente reconciliables. Este ensayo es una reflexión sobre las dinámicas políticas y culturales de dichos proyectos dentro un marco singular: la reducción de indios de Santiago de El Cercado³.

1. Espacios de exclusión, espacios de poder: el establecimiento de Santiago de El Cercado en Lima (1570)

El Virrey Toledo, “un austero administrador de un austero rey”, desembarcó en el puerto de Paita en septiembre de 1569 y descendió por la costa hasta alcanzar la Ciudad de los Reyes el 30 de noviembre de 1569 (John H. Elliot [1984] 1987). Durante el trayecto, Toledo recopiló información sobre la densidad demográfica, el tributo indígena y la manera de recaudarlo, así como la situación financiera del Virreinato. Sus observaciones le convencieron sobre la necesidad de llevar a cabo una Visita General (1570-1575) con el fin de reducir el poder socio-económico de los encomenderos y reorganizar el territorio andino.

En sus deliberaciones, Toledo no estaba sólo. En 1570, numerosas personalidades escribían continuamente al Rey, al Consejo de Indias y al mismo Toledo, apelando a la obligación moral de concentrar los indios en pueblos. Una buena muestra nos la da el siguiente texto:

2. El primer intento de Felipe II de controlar los ingresos de uno de los arzobispados más opulentos del momento fue el proceso contra el arzobispo de Toledo, el dominico Bartolomé Carranza de Miranda (1503-1576), encarcelado en Valladolid el 22 de agosto de 1559 (F. Fernández Buey, 1995: 289-376).

3. Para una primera aproximación a la historia de “El Cercado”, véanse los trabajos de Mario Cárdenas Ayaipoma, 1972; *Ibidem*, 1980: 19-48; *Ibidem*, 1985: 79-110.

"(...) Mucho provecho spiritual y temporal se seguiría a esta gente si Va. Exa. mandase se redugesen apueblos, mas esta redución no avía de ser con el daño y violencia que tengo noticia se les haçe. Tocaré a Va. Exa. cómo viven, y cómo avían de vivir, y adelante cómo avía de ser esta reduccion:

Están metidos los Yndios, por no ver Clérigo ni doctrina, en una quebradilla, tienen una casilla que más parece de conejos que de hombres; allí les apetece la soledad y su mala inclinación a continuos sacrificios al diablo y a vivir vestialmente, durmiendo con su madre y hijas, haciendo quantas maldades el diablo les pone en el corazon.

Reduzidos a los pueblos ordenarles ya sus rrepúblicas, haciéndoles sus Alcaldes y Regidores, que es para alabar al Señor ver desde Nicaragua a México, que es toda la Nueva España, que no hay pueblo de veinte Yndios que no tenga Alcalde y Regidor y lugar situado para su auda. con su escrivano Yndio; y en los pueblos de la redonda de México, como son grandísimos, y algunos tienen títulos de çiudad, hay Yndios Gobernadores a los quales se toma a su tiempo rresidencia: cosa de gran contento ver la gran poliçia, rrazón y justicia con que se gobiernan entre ellos mismos; y si por mandado de Va. Exa. se empiezan a poner en rrazón y poliçia de hombres, que hasta agora no les ha sido puesta, vendrán adelante en conocimiento de lo bueno, y la misma virtud les irá cada día abriendo más el camino, y a que tomen gusto en lo bueno para obrarlo"⁴

Hay dos aspectos que vale la pena señalar de este fragmento. Uno: el contraste entre los pueblos "bien organizados" que viven de acuerdo al modelo urbano español y la "degeneración moral" de los pueblos indígenas, constantemente amenazados por la presencia maligna de Satán. Dos: la *polis* representaba una posibilidad de regeneración moral a través de la evangelización y el adoctrinamiento eficiente. Al igual que los griegos, los espacios urbanos —o más concretamente, las municipalidades como unidades exclusivas de gobierno local— simbolizaban "a metonym for the entire human community, the largest, most perfect unit of society" (N. Thomas, 1994: 72).

El primer modelo de reducción urbana fue la de "Santiago", fundada el 26 de junio de 1570, por estrenarse en la festividad del apóstol Santiago —si bien la fundación oficial tuvo lugar un año después. Posteriormente, la reducción adquirió el nombre de "*El Cercado*" por las altas paredes que la rodeaban⁵. Único en tamaño y extensión, el distrito de *El Cercado* tenía solamente dos puertas de comunicación hacia el lado de la ciudad y una con el campo, las cuales se cerraban de noche para evitar que los indios se fugaran a sus heredades o fueran molestados por los vecinos de la ciudad⁶. Varias ordenanzas prohibían a los españoles y negros residir en *El Cercado*, estableciendo a los "indios" la obligación de residir en los límites de su reducción⁷.

4. "Memorial que el Racionero Villarroel dió al Señor Virrey Dn. Fco. de Toledo...", Biblioteca del Palacio Real, Manuscrito II/2846 - f.304-305, Madrid.

5. G. Anello Oliva, S.J., [1631] 1998: 259; B. Cobo, [1639] 1956: 353. Véase también a R. Vargas Ugarte, 1966: 65.

6. B. Cobo, [1639] 1956: 353; E. Torres Saldamando, 1888-1900: 204; De Armas Medina, 1953: 381. Juan Bromley señala al respecto que "el Cercado tenía tres puertas, coincidiendo una de ellas, la llamada de Santiago, con el sitio conocido con el nombre de Cinco Esquinas. En el extremo norte había la puerta posterior del Cercado" (Tomo X, 1942: 62). Otros historiadores han apuntado razones de seguridad para explicar la reducción de indios de *El Cercado* (R. Levillier, 1935: 106-107; A. Málaga Medina, 1974b: 825).

7. Este parece haber sido el caso en el distrito de *El Cercado*. Francisco de Toledo había excluido categóricamente a los negros del proyecto de las dos repúblicas (Carta de Francisco de Toledo a Felipe II, con fecha 1 de marzo de 1572, en R. Levillier, GP, Tomo IV, 1924: 230). Mario Cárdenas

Según el jurista Juan de Matienzo de Peralta, cada reducción debería seguir estrictamente un modelo predeterminado según los patrones convencionales de sociabilidad. Este modelo privilegiaba la organización espacial por encima del caos, la planificación por encima de la improvisación. En otras palabras, Matienzo imaginó la ciudad como una proyección ideal con una doble perspectiva. En primer lugar, la dicotomización entre un centro – habitado por las autoridades administrativas y eclesiásticas españolas – y una periferia – poblado de indios pobres, personas marginadas – es metafóricamente expresada en términos culturales y geométricos. En segundo lugar, la seguridad de que dicha periferia no interferirá sino que complementará el centro⁸.

Los nuevos espacios periféricos debían ser completamente delineados, de acuerdo con Matienzo, “(...) por sus cuadras, y en cada cuadra cuatro solares, con sus calles anchas, y la plaza en medio, todo de la medida que pareciere al visitador, conforme a la gente y disposición de la tierra”. Una distinción fundamental era la división entre la esfera pública y privada. La plaza romboidal serviría o bien como un mercado donde comprar y vender comida, ropa y otras mercancías, o bien como una esfera pública donde el poder y la autoridad político-religiosa pudieran manifestarse⁹.

Por lo general, los edificios más altos, tales como conventos o iglesias, estaban localizados en una de las cuadras o manzanas principales de la plaza central; frente a ellos, el mesón para los españoles y pasajeros que estuviesen de paso por el pueblo, comprendiendo “toda la cuadra, y lleve en la cuadra cuatro cuartos, con sus caballerizas y cubiertas de teja, con terrados encima de la casa, porque esté más segura”. En uno de los solares de la otra cuadra se levantaría el cabildo o “(...) casa de consexo, adonde se junten a juzgar y tratar de lo que conviene a la comunidad. En otro solar, ha de haber hospital, y en otro, huerta y servicio de hospital. En el otro solar, corral de consexo”. En uno de los solares de las cuatro manzanas que rodean la plaza se edificaría la casa del corregidor y, tras ella, la casa del *tucuirico* y la cárcel, “adonde ha de haber dos cepos y cuatro pares de grillos y dos cadenas”. Los demás solares de la plaza serían para “(...) casas de españoles que quisieren vivir entre los indios (...) A cada cacique se ha de dar una cuadra o dos solares, conforme la gente que viviere (...)” (J. de Matienzo, 1967: 49-50).

Ayaipoma confirma este dato, señalando que solamente indios yanaconas habitaban la reducción. Sin embargo, a partir de 1593, nombres españoles, probablemente pertenecientes a sectores empobrecidos, empezaron a ser registrados en los libros parroquiales de *El Cercado* (M. Cárdenas Ayaipoma, 1985: 79-82).

8. En una carta con fecha de junio, 1570, Francisco de Toledo, siguiendo las ideas de Matienzo, definía las Indias como un cuerpo compuesto de dos repúblicas que debían vivir dentro un orden justo y armónico (R. Levillier, GP, Tomo III, 1921: 430). Según G. Lohman Villena, la figura jurídica de Matienzo fue crucial en el siglo XVI (1966: 101). Sobre la inquebrantable lealtad de Matienzo al Virrey Toledo, véase R. Levillier, 1918: XXV-LXIII.

9. Uno de los primeros historiadores en señalar la importancia de la organización espacial como una estrategia de orden y civilidad fue A. Málaga Medina, 1979: 167-183.

Fundada para ser residencia común de los indios de Lima, y eventualmente, para sus encomenderos, *El Cercado* cumplía todas las disposiciones espaciales anteriormente citadas: fue dividido en 35 manzanas y cada una de ellas en 122 solares repartidos a su vez en encomiendas según el número de indios que de cada una de ellas debían venir a Lima (E. Torres Saldamando, 1888-1900: 106). En su interior se reservó una parte para la edificación de locales públicos como el cabildo, con calles rectangulares que convergían en ángulos rectos y en la plaza central, localizada en el centro¹⁰.

La característica fundamental del proyecto toledano fue la eficiencia de su ejecutor. Las reducciones, diseñadas a partir de un plano central, operaban como una metáfora perfecta de orden y civilidad basada en la idea de visibilidad. Sin embargo, aunque pensada a partir de unos principios comunes de disciplina, vigilancia y clasificación, la reducción de *El Cercado* fue diseñada con el propósito de reorganizar la *mita* minera, evangelizar a los indios y protegerlos de los españoles - y viceversa¹¹. Y es aquí donde Toledo encontró el apoyo de la Compañía de Jesús, jugando un papel decisivo en la vigilancia de la moral y las costumbres de los nativos.

2. “Ad Majorem Dei Gloriam”: la llegada de la Compañía de Jesús al Perú (1568)

Mientras ultimaban los preparativos para su partida hacia el Perú, el Provincial Jerónimo Ruíz del Portillo, junto con un grupo seleccionado de ocho jesuitas de *probatae virtutis et digni*, estudiaban concienzudamente la especificidad cultural y geográfica de los Andes. Les preocupaba sobre todo la predicación del evangelio. Las primeras cartas de Ruíz del Portillo a Francisco Borgia (1565-1572) reflejan muchas dudas acerca de las regulaciones de las *doctrinas*. Francisco de Toledo quería que la Compañía de Jesús se hiciera cargo de todas ellas. Las presiones eran considerables, de modo que el Provincial escribió al preposito General de la Compañía acerca de la política a seguir¹².

Los procedimientos de Francisco Borgia fueron extremadamente cautelosos. En un principio, el General insistió en no aceptar ninguna otra casa aparte del Colegio de San Pablo de Lima¹³. Sin embargo, debido a los continuos requeri-

10. La mayor parte de los edificios públicos, como el Cabildo, el Hospital de San Blás, el colegio jesuita para los hijos de caciques, el centro educativo para el aprendizaje de las lenguas indias, la prisión de Santa Cruz para indios hechiceros, fueron terminados durante el Virreinato del Francisco Borgia, príncipe de Esquilache, en 1618 (B. Cobo, [1639] 1956: 353; E. Torres Saldamando, 1888-1900: 204; R. Vargas Ugarte, 1941: 10; 26).

11. R. Levillier, 1935: 128-129. Sobre la necesidad de organizar la *mita*, véase la carta que envió Francisco de Toledo a Felipe II, con fecha en Cusco, 1 de marzo de 1572, en R. Levillier, GP, Tomo IV, 1924: 110, así como la carta del Licenciado Ramírez de Cartagena, con fecha en La Ciudad de Los Reyes, 7 de abril de 1575, en R. Levillier, GP, Tomo VII, 1924: 274-277.

12. En una carta con fecha el 2 de enero de 1568, Jerónimo Ruíz de Portillo pedía instrucciones al General Borgia acerca de la política a seguir con respecto a las doctrinas (MP, Tomo I, 1954: 176).

13. Carta de Francisco Borgia a Ruíz de Portillo, con fecha en Roma, 3 de octubre de 1568, en MP, Tomo I, 1954: 214.

mientos del Virrey, los jesuitas recién llegados a Lima tuvieron que modificar sus planes iniciales y mantenerse fieles al proyecto evangelizador de la Corona¹⁴. No había otro remedio. El Colegio de Lima debía mantenerse gracias a las generosas donaciones de benefactores, y sobre todo, a las ayudas de la Corona (Luís Martín, S.J., 1968: 17).

De acuerdo con las instrucciones de Felipe II, el Virrey Toledo otorgó a los jesuitas 15.500 pesos de plata ensayada para sufragar los costes del colegio y mantener a la comunidad¹⁵. A diferencia de las demás órdenes, que recibían raciones o el sínodo de los gobiernos coloniales, los jesuitas no podían aceptar ningún tipo de recompensa, beneficio o salario. Las Constituciones de la Compañía de Jesús (1547-1557) velaban por la independencia en sus ministerios, aunque para salvaguardarla a menudo era necesario buscar la protección de poderosos e influyentes aliados (O'Malley, S.J., 1993: 349).

Y eso fue exactamente lo que sucedió cuando el Virrey Toledo puso sus pies en el Colegio de San Pablo en enero de 1570. Toledo, junto con el arzobispo de Lima, Jerónimo de Loayza, confiaron el distrito indio de *El Cercado* a la Compañía de Jesús. Pero además, al revelar su intención de fomentar la construcción de otros colegios, siguiendo las instrucciones del monarca español¹⁶, Toledo enarbolaba un arma de doble filo: el apoyo real al proyecto educativo jesuita quedaba condicionado a la colaboración de la orden teatina en las reformas coloniales¹⁷.

Poco después, el 25 de junio de 1570, los jesuitas tomaron a su cargo la reducción de *El Cercado*. Inicialmente fueron dos, el Padre Diego de Ortún (1533-1587), un jesuita profeso de tres votos que mantenía buenas relaciones con el Virrey, acompañado de Francisco de Heredia (1543-?), un hermano coadjutor, quienes se encargaron de instruir a los indios y convertirlos en "buenos cristianos, obedientes y honestos"¹⁸. El hecho es significativo porque la Compañía

14. Los misioneros jesuitas eran Jerónimo Ruíz del Portillo y Luís López, de Castilla, Miguel de Fuentes y el hermano coadjutor Pedro Lobet, de Aragón, Diego de Bracamonte y el hermano Juan García, de Andalucía, y Antonio Alvarez y Francisco de Medina, de Toledo (Carta de Ruíz del Portillo a Francisco Borgia, con fecha en Sevilla, 25 de septiembre de 1567, en MP, Tomo I, 1954: 146. Véase también A. Echanove, S.J., 1955: 99-127; R. Vargas Ugarte, 1963a: 21). Posteriormente, L. Lopetegui, S.J., se refiere ya a una activa comunidad jesuita compuesta de once sacerdotes, además del Padre Provincial, y veinticuatro hermanos coadjutores para el año de 1572 (1942: 127).

15. Carta de Sebastian Amador a Francisco Borgia, con fecha en La Ciudad de Los Reyes, 1 de Enero de 1570, en MP, Tomo I, 1954: 353. En una carta con fecha en la Ciudad de Los Reyes, 8 de febrero de 1570, Toledo informaba a Felipe II de que muchos españoles acomodados habían hecho donaciones a la Compañía de Jesús. El objetivo era poner sobre aviso al monarca de la solvencia económica de la Orden, evitando futuras donaciones reales (R. Levillier, GP, Tomo III, 1921: 389).

16. Las instrucciones que llevaba el Virrey Toledo eran suficientemente explícitas acerca de la construcción de monasterios y colegios en lugares idóneos para ello (R. Levillier, Tomo I, 1919: 100-101; MP, Tomo I, 1954: 232).

17. MP, Tomo I, 1954: 353.

18. Diego de Ortún, nacido en Trujillo, tenía unos de 37 años cuando fue asignado a la parroquia de *El Cercado* (Carta del Padre Juan Gómez a Francisco Borgia (1571), en MP, Tomo I, 1954, 415; B. Cobo, [1639] 1956: 353). El Padre Blas Valera (1551-1597) empezó a predicar regularmente los domingos en la parroquia de *El Cercado* tan pronto los jesuitas abandonaron la doctrina de Huarchirí en 1572. El Padre Sebastian Amador (1538-1575) también estuvo en *El Cercado*, aunque el

ña de Jesús estaba reproduciendo la relación jerárquica entre maestro/discípulo a través de la figura del joven Heredia. Bajo el dirección y el ejemplo del maestro, el novicio debería esforzarse y demostrar su celo evangelizador, así como una poderosa disciplina.

Para conmemorar la fundación de *El Cercado*, el Provincial Portillo celebró la primera misa ante la presencia del Virrey Toledo, el Arzobispo Loayza y los miembros de la Audiencia. El encargado fue el Padre Alonso de Barzana (1530-1597), quien, sorprendiendo a su auditorio, predicó dos misas: una, en español, y la otra, en quéchua. Ni que decir tiene que el impacto simbólico fue total. Mientras que la mayoría de los misioneros desconocían las lenguas indígenas, la Compañía de Jesús poseía el poder de la palabra con la que hacer frente a la "dispersión lingüística" de Babel. Por muy paradójico que pueda parecer, las lenguas indígenas, especialmente el quéchua, la lengua de los Incas, se convertiría en un eficaz instrumento de poder y dominación en manos de los jesuitas. El español era, sin duda, la compañera del imperio, como había apuntado el humanista Elio Antonio de Nebrija (1441-1522) en 1492, aunque para instruir a los indios en las costumbres y moralidad cristianas era indispensable utilizar no el castellano, sino las lenguas nativas.

Una de las características del estilo y la retórica jesuitas giraba en torno al bienestar espiritual de sus miembros, los cuales debían ayudarse y asistirse mutuamente¹⁹. Para ello la orden teatina fomentó una estratificación interna así como métodos eficaces de vigilancia que hacían hincapié en las cualidades del personal misionero y en sus problemas. Porque, como es sabido, una estricta vigilancia de la moral y costumbres debía empezar por uno mismo antes de ser aplicada a los pueblos andinos²⁰.

3. La reducción de Santiago de El Cercado como campo de experimentación jesuita (1570-1581)

A finales de octubre de 1570, Toledo puso en marcha la famosa Visita General, acompañado de un grupo de veteranos funcionarios, inspectores, juristas, y religiosos. Sin embargo, las pretensiones de Toledo fueron mucho más allá de lo que Felipe II parecía esperar, o sea, una simple relación de los nombres de los

Provincial Ruíz del Portillo lo substituyó probablemente a causa de su precaria salud (Catálogo Provincial de 1572, en MP, Tomo I, 1954: 510-512).

19. Como señala Acosta, "el Señor mandó a los discípulos de dos en dos a predicar" (Acosta, [1588] 1984, Libro IV, Capítulo 13).

20. Las Cartas Anuas proporcionan datos importantes sobre los misioneros jesuitas. El Padre Juan de Zúñiga decía de Diego Ortún que era "muy siervo de Dios, tiene talento para ministro, o maestro de novicios" (Carta Anua de 1571, en MP, Tomo I (1565-1575), 1954: 444). Esta evaluación personal coincide con la del Visitador Juan de la Plaza, quien señala que "tiene buena salud, ingenio y juicio mediano, talento para doctrinar indios. Ha hecho oficio de ministro sufficientemente. Está bien aprovechado en humildad y obediencia, es aplicado a oración y exercítala con sentimiento; es bien affecto a nuestro Instituto en lo general, y en el modo particular de proceder" (Carta Anua de 1576, en MP, Tomo II, 1958: 118).

encomenderos, así como el número de tributarios y las tasas que pagaban²¹. El extremo celo de Toledo juzgó estas acciones como insuficientes, y así, decidió llevar a cabo una Visita mucho más amplia que abarcara todo el virreinato, comprendiendo sus pueblos, historia y tradiciones. En cierto modo, dicha Visita formaba parte de una ambiciosa iniciativa de la Corona para reorganizar y centralizar la administración del territorio peruano. Y Toledo entendió que para evaluar el potencial económico de las encomiendas, así como reducir los indios a pueblos con el fin de evitar la dispersión y facilitar así su catequización y buen gobierno, era inevitable que la Visita se hiciese de la manera más apropiada y juiciosa²².

Tan pronto llegó al distrito de Huarochirí, el Virrey encargó al Dr. Gabriel de Loarte la reducción de todos los nativos, solicitando al Provincial Ruíz del Portillo que aceptara la doctrina, abandonada por los dominicos, junto con la que ya tenían en Lima, argumentando que los nativos vivían ajenos de la gracia divina y que morirían sin confesión. Algunos jesuitas, como el Padre Bartolomé Hernández (1525-1579), alzaron sus voces en señal de desacuerdo. Toledo buscaba imponer el Patronato Regio en las Indias, y para ello, trató de doblegar la oposición de los jesuitas peruanos así como la de su General, Francisco Borgia, quien tenía ya escasas dudas acerca de las intenciones del enérgico Virrey²³. Finalmente, el proyecto no llegó a materializarse, y en 1573 los jesuitas abandonaron Huarochirí para concentrarse en la parroquia de *El Cercado* (Vargas Ugarte, S.J., 1941: 15)²⁴.

Llegados a este punto, resulta claro que los jesuitas no eran simples agentes del imperio colonial español. Imbuidos en un idealismo religioso, pretendían optimizar el proyecto evangélico a través de la idea de misión. En *El Cercado* el Padre Ortún se ocupaba de las necesidades religiosas y educativas de los indios, catequizándolos, confesándolos, y enseñándoles a leer y a escribir. Para ello empleaba nuevas técnicas de persuasión y competición, promoviendo la creación de asociaciones voluntarias y cofradías de carácter religioso. Una estrategia evangelizadora que tenía como objetivo la imposición de los valores culturales dominantes y la reproducción del orden social establecido. Había que aislar a los indios de sus adoratorios paganos y reubicarlos en otros lugares donde los jesuitas pudieran inculcarles un nuevo sistema de creencias y valores (F. Mateos, S.J., 1944: 149)²⁵.

21. Real Instrucción, con fecha en Madrid, 17 de julio de 1572 (Real Academia de la Historia, R.A.H. Colección Salazar y Castro, N-33, 1572, Hoja 127).

22. El censo constituyó una de las primeras etapas del plan toledano. Se utilizó para determinar la capacidad tributaria de los indios y posteriormente para organizar el sistema de la mita minera (A. Málaga Medina, 1974a: 5).

23. La defensa del Patronato se refleja en las Instrucciones dadas al Virrey Toledo, con fecha 28 de diciembre de 1568 (P. de Leturia, S.J., 1959: 69).

24. Uno de ellos, el Padre Blas Valera (1551-1597), empezó a predicar regularmente los domingos en la parroquia de *El Cercado* tan pronto él y sus compañeros abandonaron la doctrina de Huarochirí en 1572.

25. Según la Carta Anua de 1570, "el hermano enseña la doctrina y a leer a los indios chiquitos, y dízese que a de hazer el Visorey que los caciques de todo el distrito de Lima enbíen a sus hijos a esta escuela, para que deprendan la lengua española y para que ellos, bien instruídos en la doctrina christiana, puedan ser seminarario para que la ley de Jesucristo sea más conocida entre ellos" (Carta de Juan Gómez a Francisco Borgia (1571), en MP, Tomo I, 1954: 417).

Esta es la razón por la cual el distrito de *El Cercado* era tan apreciado²⁶. Además, los jesuitas no estaban sometidos a la jurisdicción de los obispos, pudiendo funcionar independientemente de la jerarquía episcopal. No es de extrañar, pues, que la Compañía de Jesús considerara el espacio físico de *El Cercado* como un campo de pruebas para futuras expediciones, y al "indio", como una *tabula rasa in qua nihil erat scriptum*. Había que extirpar las deidades locales y otras idolatrías a través de una concienzuda asimilación de los valores tradicionales de sumisión, autonegación y humildad. Este proceso de socialización forzada giraba en torno a una utopía constructivista, esto es, en el ejemplo a seguir. De acuerdo con la *Crónica Anónima de 1600*,

"Quando algún padre que no reside en aquella cassa topa yndio del Çercado q. no sepa muy bien la doctrina, y le reprehende por ello, es la respuesta del yndio: Padre, no se espante, q. ha muy pocos días que viuo en el Çercado; como si dexera q. el sauerla es cossa anexa a viuir en el Çercado" (Francisco Mateos, S.J., Tomo I, 1944: 235).

Desde su fundación, *El Cercado* estuvo bajo la jurisdicción legal y política de las autoridades españolas en Lima hasta la designación de Juan Ortíz de Zárate como corregidor en 1590, quien estaba a cargo de los casos civiles y criminales de su distrito (E. Torres Saldamando, Tomo 2, 1888-1900: 205; J. Bromley, Tomo XI, Lima-Perú, 1946: 537; R. Levillier, Tomo VI, 1924: 15-16). Para preservar la estabilidad social y política, *El Cercado* tenía una estructura municipal con alcaldes y cabildos (F. Mateos, S.J., 1944: 232-234). Esencialmente, la función de los alcaldes indios consistía en visitar la prisión cada sábado, organizar ferias y mercados, y actuar como jueces de primera instancia en disputas menores. También estaban a cargo de los hospitales y colaboraban con los padres jesuitas en cuidar de la moral pública de los indios del pueblo. Uno de los problemas más graves era la celebración de ritos paganos en honor de sus ídolos, con bailes ceremoniales, y sobre todo, con abundante bebida²⁷.

El 15 de febrero de 1577, el Padre José de Acosta (1540-1600) confirmaba estas prácticas en una carta dirigida al General Everardo Mercuriano. Según su descripción, hombres y mujeres se agolpaban en la plaza pública de *El Cercado* para beber de manera compulsiva vino o cerveza elaborada con maíz, yuca o sora, mientras bailaban sus taquis rituales. De acuerdo con sus palabras,

"(...) el mayor vicio que éstos tienen es el beber una suerte de brebaje que llaman sora, la cual turba el juicio en gran manera y es muy perniciosa, y habiendo los gobernadores y preladados puesto diligencia para desterrar tan mal uso de Lima, no ha bastado cosa, y en los indios de Santiago,

26. Carta del Padre Juan de Polanco al Provincial Ruíz del Portillo, con fecha en Roma, 12 de Diciembre de 1572, en MP, Tomo I, 1954: 500.

27. De acuerdo con la Carta Anua de 1570, el Padre Juan Gómez avisaba que "enborrachanse [los nativos] de un licor que acá llaman chicha (...) Y no se contentan con beber esto ad sobrietatem, sino que suelen desde la mañana hasta la noche, y aun toda la noche asta otro día, estar beviendo; y ansí bienen a caer como muertos" (Carta del Padre Juan Gómez a Francisco Borgia (1571), en MP, Tomo I, 1954: 417).

una vez que les habló el Padre que tiene cargo dellos, con mucha obediencia y alegría la dejaron luego, que para su aprovechamiento espiritual no ha sido poca ayuda”²⁸

Para Acosta y el resto de oficiales coloniales, las borracheras colectivas, el adulterio y el llamado *serviñacuy* – uniones temporales que los españoles denominaban concubinaje – no eran sino pruebas del carácter idolátrico de los indios²⁹. Desde una perspectiva moral, las borracheras y las uniones sexuales ilícitas estaban estrechamente asociadas con la influencia del diablo, cuya influencia nociva dificultaba la erradicación del vicio y corrupción que supuestamente debilitaba el carácter de los pueblos andinos³⁰. Para evitar las acciones del Maligno, los jesuitas sometieron a sus “hijos desviados” a una estricta vigilancia (F. Mateos, S.J., Tomo I, 1944: 233-234).

Todas las culturas son sistemas simbólicos basados en modelos de comportamiento que obedecen a una determinada lógica. De acuerdo con esto, el pueblo de *El Cercado*, cristiano y devoto, encarnaba una micro-sociedad que debía definirse únicamente a partir de criterios religiosos. Había que inculcar una serie de normas y valores morales capaces de alejar a los indios de sus idolatrías y transformarlos en individuos dóciles. Con este objetivo, los jesuitas fomentaron los eventos teatrales y las composiciones musicales a través de las cuales los estudiantes mostraban sus talentos y aptitudes³¹. Sin embargo, fueron las confesiones diarias las que proporcionaron un ejercicio directo de manipulación de las conciencias nativas; una estrategia de control que priorizaba el arrepentimiento individual, la penitencia y diversas formas de oración sobre las conversiones masivas³².

A pesar de la optimización de las técnicas de adoctrinamiento, las tradiciones andinas no desaparecieron, sino que adoptaron nuevos canales de expresión, nuevas formas y nuevos lenguajes, dando lugar a modos alternativos de coexistencia a nivel local³³. La Compañía de Jesús fue la gran innovadora en el uso

28. Carta Anua de 1576, en F. Mateos, S.J., 1954: 263-264. Sobre los peligros de las borracheras colectivas, véase J. de Acosta, [1576] 1984: 545-579. El mismo tema se analiza en MP, Tomo I, 1954: 416.

29. En otra ocasión contrastamos el concubinaje de los indios frente al modelo de familia nuclear, consistente en la figura central del padre, la madre - cuyo estatus derivaba de la relación con su marido - y sus hijos, en la obra de Acosta (A. Coello de la Rosa, 2001).

30. Para los jesuitas, el diablo adoptaba la liturgia católica en un intento de apoderarse de las almas nativas. Con el fin de erradicar cualquier tipo de “desviación”, el 28 de julio de 1578 se publicaron varias ordenanzas prohibiendo la venta de vino a indios, negros y mulatos (Real Academia de la Historia, Colección Mata Linares, Volumen XXI, folio 228).

31. Según el Virrey Toledo, “pocas fiestas se celebran en Lima sin la música del Cercado” (A. Bautista de Salazar, [1867] 1967: 234. Asimismo, Pedro de León Portocarrero escribía que “(los indios del Cercado) son buenos escribanos y muchos tocan bien cualquier instrumento y sirven para músicos en sus iglesias” (P. de León Portocarrero, [c. 1610] 1958: 40). Véase también a B. Cobo, 1956, 353; R. Vargas Ugarte, S.J., 1941: 77; *Ibidem*, 1963: 77.

32. Al respecto, Michel Foucault apuntaba que “by its own mechanics, the verbal act of confession (...) is the proof, the manifestation of truth” (M. Foucault, 1997: 223).

33. Un ejemplo son las cofradías, que agrupaban periódicamente a los nativos para organizar actividades económicas y religiosas a lo largo del año. Existían dos cofradías en *El Cercado*: la del Santísimo Sacramento y la de Ntra. Sra. del Pilar. De acuerdo con Vargas Ugarte, “la segunda saca-

del ritualismo y las técnicas de propaganda; pero ello no significa que los nativos fueran sujetos pasivos que internalizaban los valores cristianos con resignación. Al contrario, articularon un gran número de iniciativas y respuestas, mostrando un alto grado de resistencia y autonomía política (W. Borah, 1970: 129-142; S. J. Stern, [1982] 1993: 33; 76-79).

4. Conclusiones

Durante la primera asamblea celebrada en Lima (16-27 de enero) y en Cusco (8-16 de Octubre) en 1576, el Visitador Juan de la Plaza (1527-1602) sugirió la posibilidad de abandonar la doctrina de *El Cercado*³⁴. Por contra, el Padre Jerónimo Ruíz del Portillo sostuvo que el éxito de la parroquia radicaba en haber mantenido a los padres jesuitas durante largos períodos de tiempo, en lugar de cambiarlos periódicamente, como defendía el Visitador. Porque sólo con paciencia y perseverancia se podía recoger un buen fruto de las misiones³⁵.

El tema central era la política a seguir con respecto a las doctrinas o parroquias de indios. Las presiones del Virrey Toledo llevaron al entonces Provincial de la orden jesuita, José de Acosta, a preparar el terreno para la fundación de los colegios de Potosí (1577) y Arequipa (1578) así como la aceptación de una nueva parroquia, la de Juli, en la provincia de Chucuito (1576), administrada hasta entonces por la orden dominica³⁶.

Los problemas, lejos de disminuir, aumentaron. El aumento de las tasas y las duras condiciones de la *mita* minera provocó la huida de muchos indios de sus reducciones, lo que motivó las quejas de Acosta y de importantes personalidades³⁷. Asimismo, el número de jesuitas era insuficiente para hacer frente a las necesidades espirituales de los pueblos andinos. No es de extrañar, pues, que se alzaran algunas voces en señal de desacuerdo con respecto a la aceptación de nuevas doctrinas³⁸. Sin embargo, y a pesar de las críticas internas, *El Cercado* continuó funcionando como un campo de experimentación donde los misioneros aprendían la lengua de los indios y las técnicas de evangelización propias de la Compañía de Jesús.

ba los sábados el Rosario, con muchas luces y acompañamiento, saliendo del templo y recorrido en buena parte del pueblo entonando alabanzas a María" (R. Vargas Ugarte, S.J., 1963a: 67).

34. Carta de Juan de la Plaza, con fecha en Cusco, 12 de diciembre de 1576, en MP, Tomo II, 1958: 136-137.

35. Carta de Jerónimo Ruíz de Portillo, con fecha en Lima, 9 de febrero de 1575, en MP, Tomo I, 1954: 705-706.

36. Carta de José de Acosta a Everardo Mercuriano, con fecha en Lima, 15 de febrero de 1577, en MP, Tomo II, 1958: 220-221. Con respecto a la reducción de Juli, véase el trabajo de N. Meikjohn, 1988.

37. Carta de Acosta a Felipe II, con fecha en Lima, 7 de marzo de 1577, en R. Levillier, Tomo I, 1919: 114; MP, Tomo II, 1958: 299-300; E. Lisson Chaves, Tomo III, Sevilla, 1945: 738-739.

38. Carta de Andrés López al Visitador Juan de la Plaza, con fecha del 6 de agosto de 1578, en MP, Tomo II, 1958: 375-376.

Bibliografía citada

ACOSTA, José de,

S.J. [1588]. *De Procuranda Indorum Salute*, Madrid: CSIC. Corpus Hispanorum de Pace, Vol. XXIII, 1984.

ANELLO OLIVA, Giovanni,

S.J., [1631]. *Historia del Reino y Provincias del Perú y vidas de los varones insignes de la Compañía de Jesús*, Lima-Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

BIBLIOTECA DEL PALACIO REAL, Manuscrito II/2846 - f.304-305, Madrid.

BAKEWELL, Peter.

Miners of the Red Mountain: Indian Labor in Potosi, 1545-1650, Albuquerque, 1984.

BORAH, Woodrow.

"Juzgado General de Indios del Perú o Juzgado particular de Indios de El Cercado de Lima". *Revista Chilena de Historia del Derecho*, nº 6, Santiago de Chile, 1970.

BROMLEY Seminario, Juan and Lee, BERTRAND T.

Libros del Cabildo de Lima, Volumes IV (1548-1553) and X (1583-1588), Lima-Perú: Imprenta Torres Aguirre, 1935-1942.

CÁRDENAS AYAIPOMA, Mario.

La reducción indígena del Cercado, Tesis Doctoral, Lima-Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1972.

___ "El pueblo de Santiago. Un Ghetto en Lima Virreynal". *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, Tomo IX, nº 3-4, Lima-Perú, 1980, pp. 19-48.

___ "Demografía del pueblo de Santiago del Cercado", en: *Revista del Archivo de la Nación*, Instituto Nacional de Cultura, nº 8, Lima-Perú, 1985, pp. 79-110.

COBO, Bernabé.

[1639]. *Historia del Nuevo Mundo*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid: Ediciones Atlas, 1956.

COELLO DE LA ROSA, Alexandre.

"Génesis y desarrollo de las relaciones de poder en el Perú virreinal (siglo XVI)". *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, nº 120, México, 1998.

___ *El Barro de Cristo. Entre la Corona y el Evangelio en el Perú Virreinal (1568-1581)*, Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona (U.A.B), Servei de Publicacions d'Antropologia Social, 2000.

___ *Discourse and Political Culture in the Formation of the reducciones de "indios" in the Viceroyalty of Peru, 1533-1590*. Tesis Doctoral, SUNY at Stony Brook (EUA), 2001.

COLE, Jeffrey A.

The Potosí Mita, 1573-1700. Compulsory Indian Labor in the Andes, Stanford, California: Stanford University Press, 1985.

DE ARMAS Medina.

Cristianización del Perú: 1.532-1.600, Sevilla: CSIC. 1953.

DE LEÓN PORTOCARRERO, Pedro.

[c.1610]. *Descripción del Virreinato del Perú. Crónica inédita de comienzos del siglo XVII*, en Boleslao Lewin (eds.), Rosario-Argentina: Instituto de Investigaciones Históricas, nº 1, Universidad Nacional del Litoral, 1958.

DE LETURIA, Pedro, S.J.

"Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica", Tomo I, *Analecta Gregoriana*, Tomo 101: Roma-Caracas, 1959.

DE SALAZAR, Antonio Bautista.

[1867]. "De Virreyes y Gobernadores del Pirú. Virrey D. Francisco de Toledo", en *Colección de Documentos Inéditos de América y Oceanía (CODOIN)*, Tomo 8, Madrid, 1967.

DE SOLANO, Francisco,

S.J. *Normas y leyes de la ciudad hispanoamericana (1492-1600)*, Volumen I, Madrid: Biblioteca de Historia de América, CSIC. 1996.

ECHANOVE, Alfonso,

S.J. "Orígen y evolución de la idea jesuítica de "Reducciones" en las Misiones del Virreinato del Perú". *Misionalia Hispánica*, C.S.I.C, Año II, nº 34, Madrid, 1955.

ELLIOT, John H.

[1984]. "Spain and America before 1700", en Leslie Bethell (eds.), *Colonial Spanish America*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

FERNÁNDEZ BUEY, Francisco.

La gran perturbación. Discurso del indio metropolitano, Barcelona: Ensayos/Destino, 1995.

FOUCAULT, Michel.

The Politics of Truth, en Sylvère Lotringer & Lysa Hochroth (eds.), New York: Semiotext(e), 1997.

LEVILLIER, Roberto.

La Audiencia de Charcas. Correspondencia de presidentes y oidores, Tomo I (1561-1579), Colección de publicaciones históricas de la Biblioteca del Consejo Argentino, 1918.

___ *Diócesis del río de la Plata y Tucumán. Establecimiento de la Iglesia y organización de las órdenes religiosas en el siglo XVI*, Madrid: Tomo I, 1919.

___ *Gobernantes del Perú. Cartas y Papeles. Siglo XVI*, Tomo XII, Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1926.

___ *Ordenanzas de Don Francisco de Toledo, virrey del Perú (1.569-1.581)*, Madrid: Imprenta de Juan Pueyo, 1929.

___ *Don Francisco de Toledo. Supremo organizador del Perú. Su vida, su obra (1515-1582)*, Madrid: Espasa-Calpe, 1935.

LISSON CHAVES, Emilio.

La Iglesia de España en el Perú: colección de documentos para la historia de la iglesia en el Perú, que se encuentran en varios archivos, Sevilla, 1945.

LOHMAN VILLENA, Guillermo.

Juan de Matienzo, autor del "Gobierno del Perú" (Su personalidad y su obra), Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos, 1966.

MÁLAGA MEDINA, Alejandro.

Visita General del Perú por el Virrey D. Francisco de Toledo. 1570-1575. Arequipa, Arequipa-Perú: Imp. Edit. "El Sol", (1974a).

___ "Las reducciones en el Perú durante el gobierno del Virrey Francisco de Toledo". *Anuario de Estudios Americanos*, nº XXXI, Sevilla: CSIC. (1974b).

___ "Las reducciones en el Perú (1532-1600)". *Historia y Cultura*. Revista del Museo Nacional de Historia, nº 8, Lima-Perú, (1974c).

___ "Aspecto urbano de las reducciones toledanas". *Revista de Historia de América*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, nº 88, México, 1979.

MARTÍN, Luís,

S.J. *The Intellectual Conquest of Peru. The Jesuit College of San Pablo, 1568-1767*, New York: Fordham University Press, 1968.

MATIENZO, Juan de.

[1567]. *Gobierno del Perú*, París-Lima: Travaux de L'Institut Français d'Etudes Andines, Tomo XI, 1967.

MATEOS, Francisco.

S.J. [1600]. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú, Crónica Anónima de 1600 que trata del establecimiento y misiones de la Compañía de Jesús en los países de habla española en la América meridional*, Tomo I, Madrid: CSIC. 1944.

MEIKLEJOHN, Norman.

La Iglesia y los lupaqs durante la Colonia, Cusco-Perú: Colegio de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas", 1988.

MONUMENTA PERUANA.

Tomos II (1958), III (1961), IV (1966) y V (1970), Monumenta Histórica Societatis Iesu, Romae: Borgo Santo Spirito.

O'MALLEY, John W.,

S.J. *The First Jesuits*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

PEASE, Franklin.

G.Y. *Del Tawantinsuyu a la Historia del Perú*, Lima-Perú: Instituto de Estudios Peruanos, 1978.

REAL ACADEMIA DE LA HISTORIA (Madrid):

Colección Mata Linares; Colección Salazar y Castro.

- STERN, Steve J. [1982]. *Peru's Indian Peoples and the Challenge of Spanish Conquest. Huamanga to 1640* (2ª edición), Madison: University of Wisconsin Press, 1993.
- THOMAS, Nicholas. *Colonialism's Culture. Anthropology, Travel and Government*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- TORRES SALDAMANDO, Enrique.
Los Antiguos Jesuitas del Perú. Biografías y apuntes para su historia, Lima-Perú: Imprenta Liberal, 1882.
___ *Libro Primero de Cabildos de Lima, 2ª Parte, Apéndices*, Lima-París, 1888-1900.
- VARGAS UGARTE, Rubén.
S.J. *Los Jesuitas del Perú*, Lima-Perú.
___ *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, Burgos: Edit. Aldecoa, (1963a).
___ *Los jesuitas del Perú y el arte*, Lima-Perú, (1963b).
___ *Historia General del Perú. Virreinato (1551-1596)*, Tomo II, Lima-Perú: Editor Carlos Milla Batres, 1966.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

GOBIERNO Y PERLEROS EN LA COSTA VENEZOLANA A INICIOS DEL SIGLO XVI.

María Teresa Zubiri
Universitat de Barcelona

Tras el fracaso del gobierno de Cristóbal Colón en La Española en su tercer viaje el área de los descubrimientos sobre la Tierra Firme va a servir de plataforma para las nuevas gobernaciones y para el asentamiento poblador. Esta área no es fija, pues evoluciona y se extiende a medida que se amplía la zona conocida, del mismo modo que en ella se desplazan los polos de atracción, tanto por las sugerencias que proporciona la configuración de la costa, como por las atracciones económicas que, según las huellas que se encuentran, se vislumbran en cada sitio. Así, para llevar a cabo una capitulación de poblamiento, debemos tener en cuenta, por un lado, cuál es el área conocida, y por otro, los objetivos geográficos y económicos que entonces preocupan. Del mismo modo cuando una capitulación no nos es conocida podemos intentar reconstruirla si conocemos qué aperturas están en ese momento en juego sobre el área a la que pudo afectar y cuál ha sido la trayectoria seguida hasta entonces e inmediatamente después.

En el año 1501, cuando se concede la primera capitulación de gobierno sobre la Tierra Firme, el área conocida se extendía sobre lo ya descubierto por Colón en su tercer viaje, es decir, Trinidad y Paria, por un lado hacia el sudoeste hasta el cabo de San Agustín, gracias a los descubrimientos de Pinzón seguido de Lepe que llegó a doblarlo (Gil Munilla, 1954: 88-95) y por otro lado, hacia el oeste por los descubrimientos costeros efectuados por Cristóbal Guerra y Pedro Alonso Niño y también por Alonso de Ojeda en el viaje en que él llega hasta el cabo de la Vela¹.

1. Es de advertir que todavía no se tenían noticias de los descubrimientos conseguidos por Rodrigo de Bastidas quien llegará más al oeste hasta el golfo de Urabá y que regresó a España en septiembre de 1502. Bastidas ejercía el cargo de Procurador de Santo Domingo y además era armador de las expediciones a Cubagua.

Por el plan de 1501 (Ramos, 1961: 35) se estipulan casi al mismo tiempo dos capitulaciones de población para las nuevas tierras: una con Alonso de Ojeda para Coquibacoa en Tierra Firme y otra con Vicente Yáñez Pinzón para la región costera del norte brasileño. Debe tenerse en cuenta que estas licencias no son ya simplemente descubridoras o de rescate sino que poseen un carácter netamente colonizador (Morón, 1954: 123).

Pues bien, de los dos polos de atracción de este momento de 1501 el que nos interesa es el de Coquibacoa, por el incentivo que allí podía existir. Sin duda los alicientes de Alonso de Ojeda, una vez establecido el sistema de gobernación, habían de estar forzosamente dentro de su ámbito, pues fuera de él ya había de ser pertenencia de otro gobernador.

Así lo vemos cuando se le hace merced a Ojeda dentro de su espacio:

"de todas e qualesquier cosas que hallardes en las islas e tierra firme (de su gobernación) así en lo descubierto como en lo que de nuevo descubriédes ... e para que todo lo ayais o tengais por vuestras e como cosa vuestra e para que podáis hazer dellas todo lo que quisierdes e por bien tovierdes disponiendo dello a toda vuestra voluntad, aunque lo que si hallardes sea oro o plata o cobre o plomo... e todas e qualesquier joyas e piedras reñosas... así como perlas e aljófar..., asimismo monstruos, animales o aves... o pescados que sean, e asimismo de toda manera de especería e droguería, que todo lo ayais por vuestro..."².

Esta capitulación de Ojeda nos señala claramente que, entre los objetivos que se proponía había uno muy importante que queda velado en el término vago "lo que de nuevo descubriédes". Podría no concederse ninguna importancia a esta frase, ya que era habitual en las capitulaciones de descubrimiento; pero debe tenerse presente que la otorgada a Ojeda es también de asentamiento y gobierno aunque en ella la misión descubridora es la que posee mayor interés. Esto se nos descubre plenamente en la comparecencia del 18 de agosto de 1500 que completa la capitulación de Vélez de Mendoza, en la que a éste se le previene:

"que non ireis a tocar en las islas de Arquibacoa que están en (aquel) paraje, las cuales descubrió Alonso de Ojeda, ni en otras costas que están junto con ellas por saber cierto secreto que en ellas manden saber..." (Fernández de Navarrete, 1955: I: 453).

Es decir que cuando Ojeda regresa de su primer viaje y tras conversaciones con los Reyes Católicos en Granada, tanta importancia se concede a ese "secreto" que les ha comunicado que se le va a prohibir que entre posteriormente en la isla de Coquibacoa. Y esta prohibición se hace cuando apenas se han iniciado las gestiones para la capitulación de Ojeda que no llegará a perfeccionarse hasta junio del año 1501.

Queda así establecido que en la Tierra Firme de Coquibacoa hay un motivo especialísimo de interés que obliga a continuar un descubrimiento iniciado, que no puede ser otro que el originado por el conocimiento de la brecha del golfo de

2. *Cédulas Reales relativas a Venezuela (1500 – 1550)*. Edición de las Fundaciones Boulton y Mendoza. Estudio preliminar de Enrique Otte. Caracas, 1963, p. 4.

Venezuela que rompe la continuidad del litoral, seguido de un estrechamiento que daba paso a una gran extensión de agua. Por eso Ojeda se presentó ante los Reyes con ese “secreto” en petición de autorización legal para un nuevo viaje y por eso en el que realiza en 1502 establecerá su fundación en Santa Cruz de la Laguna de Cosinetas en la embocadura del Maracaibo³. A pesar del poco afortunado desenlace del primer asiento poblador de Santa Cruz, que le impidió a Ojeda llevar a cabo la exploración del Maracaibo en averiguación de su “secreto”, y a pesar de que Rodrigo de Bastidas había ya descubierto la continuidad de la costa de Coquibacoa hasta el golfo del Darién, descubriendo de paso la existencia de otro gran entrante, el del golfo de Urabá. Alonso de Ojeda en 1504 vuelve a obtener nuevas capitulaciones en las que evidentemente permanece vivo el interés por este polo de atracción, que ahora, con el conocimiento de la existencia del entrante de Urabá, se diversifica en dos.

Se trata de la segunda capitulación de poblamiento en la que se dice, en el segundo de sus capítulos, lo siguiente:

“Item que en la dicha tierra que asi descubristes seais obligado de hazer a vuestra costa o minsión una fortaleza, donde primero la teniades fecha (es decir en la del golfo de Venezuela), o en otra parte donde vos pareciere aver mejor disposición, que sea tal que con poca gente se pueda defender a los indios, la cual ayais ó podais hazer en la costa de Cuquibacoa desde el cabo del Isleo fasta los Coxos...”⁴.

Por consiguiente Ojeda se garantizaba la exclusiva no solamente sobre su anterior área de Coquibacoa, para poder hacer la fortaleza “donde primero la teniades fecha”, es decir, sobre el polo de atracción del Maracaibo, sino que también podía hacerla fuera de ella –“o en otra parte donde vos pareciere aver mejor disposición”- pero no en cualquier sitio, de no hacerlo donde estuvo Santa Cruz, sino en la costa norte de Coquibacoa “desde el cabo del Isleo hacia los Coxos”, condición que, si aparentemente es limitativa, en la práctica entraña un dominio sobre el área descubierta por Rodrigo de Bastidas, para de esta manera poder sumar al “secreto” del Maracaibo el secreto de Urabá.

Que se trata de esta adscripción del territorio de Bastidas es evidente, pues en el primer capítulo se le autorizaba para poder ir “a las tierras e islas de las perlas e al golfo de Urabá e a la dicha tierra que descubristes...” sin más exclusión que las descubiertas por Colón en el tercero y cuarto viaje.

Por lo tanto puede decirse que si, por un lado, permanece vivo el interés fundamental por la brecha del Maracaibo, por otro, se ha extendido a la posible brecha de Urabá. Pero lo que nos importa es que en este momento de 1504 continúa la atención por esta brecha del Maracaibo.

Este proyecto, no llega a traducirse en ningún hecho práctico y sólo en 1508, tras los acuerdos de la Junta de Burgos, Ojeda volverá a ser el eje de estas iniciativas, aunque quizá por el paralelo con Diego de Nicuesa, su expedición lle-

3. Hasta hace poco tiempo se había creído que Santa Cruz había sido fundada en Bahía Honda por haberlo supuesto así Martín Fernández de Navarrete, al que muchos autores copiaron sin mucha reflexión.

4. *Cédulas Reales* ...p. 40.

gó a desplazarse hacia el área del golfo de Urabá. Bien conocido es el fracaso que cosechó Ojeda en dicha expedición hasta el punto de constituir éste el último episodio de su vida, ya que murió en 1511 envuelto en las complicaciones suscitadas por Don Diego Colón, gobernador en esos momentos en La Española. Lo cierto es que mientras en el área de Urabá había llegado a desarrollarse la gran empresa descubridora que llevará a Vasco Núñez de Balboa hasta la Mar del Sur, en 1513 el área de Coquibacoa continuaba prácticamente inédita.

Así, tanto por las complicaciones que el Rey Don Fernando el Católico tiene en estos años, como por las mucho más importantes que se derivan del famoso sermón del Padre Montesinos, el resultado será una paralización de la actividad planificada que hasta ahora hemos visto. Por eso, si ya deste tiempo antes los pobladores de La Española han comenzado sus actividades individuales, éstas se generalizaron desde el año 1512, al permanecer la Tierra Firme en un vacío de jurisdicción, hacia el que se sienten atraídos los vecinos de La Española para efectuar sus rescates (Góngora, 1962), aunque ahora parecen encauzados por un sistema de licencias, como la concedida por el monarca Don Fernando el 10 de diciembre de 1512 para que los vecinos de las islas Española y San Juan puedan ir a rescatar las perlas poniendo algunas condiciones como

"que las buenas se tomen para Su Alteza pagándoles lo que justamente merecieren..."⁵.

Otra licencia que acerca del mismo asunto se concede es la del 5 de julio de 1519 a favor de Francisco de Barrionuevo para que pueda pasar veinte indios lucayos a Tierra Firme con el fin de sacar las perlas que allí pudiera encontrar. Se le comunicaba también que él y sus hombres podrían obtener buenas rentas, recibir buen trato y que, con certeza, su trabajo allí sería menos pesado⁶.

La isla de Cubagua con sus pesquerías es, por lo tanto, el único centro de interés. Al anterior empeño, a la atracción de los polos geográficos, ha substituido la atracción al polo económico. Muchas serán las expediciones que con este motivo de las perlas seguirán llevándose a cabo.

En el año 1520 este problema sigue candente y como ejemplo tenemos la licencia que el día 20 de agosto se concede en Valladolid a Juan López de Idiáquez para que pueda armar una carabela e ir a rescatar las islas de las perlas⁷.

Licencia similar es la que se le otorga a Juan de Cárdenas el día 27 de agosto de 1520:

"para ir desde la ciudad de Sevilla a rescatar oro e perlas e piedras preciosas y esclavos de los caribes..."

Se le permite también ir a la isla de Trinidad y poder comerciar con los indios que allí encuentre:

5. *Ibidem* p. 60.

6. *Ibidem* p. 123. Esos indios lucayos se habían manifestado como unos excelentes nadadores.

7. *Ibidem* p. 129.

“dando a los dichos indios de las mercaderías y rescates que llevédes por las cosas que ellos os dieren, según de la manera que entre vos y ellos vos concertádes.”⁸.

A modo de conclusión podemos decir que, según se desprende de los anteriores documentos de los cuales sólo hemos citado algunos a guisa de ejemplo, las perlas constituían uno de los grandes alicientes del hombre que viajaba a Indias.

Por eso es lógico que éste sintiera un inusitado interés en averiguar dónde se encontraban y cuál era el medio más rápido para poderlas obtener fácilmente.

Por otra parte, no sólo eran las perlas lo que constituía su atracción máxima, sino que, como acabamos de ver, también el oro, las piedras preciosas y los esclavos eran muy apreciados por los descubridores.

Bibliografía citada

ARELLANO MORENO, Antonio.

Breve historia de Venezuela (1492-1958). Caracas, 1974.

CÉDULAS REALES RELATIVAS A VENEZUELA (1500-1550).

Edición de las Fundaciones John Boulton y Eugenio Mendoza. Estudio preliminar de Enrique Otte. Caracas, 1963.

FERNÁNDEZ DE NAVARRETE, Martín.

Colección de los viajes y descubrimientos que hicieron por mar los españoles desde fines del siglo XVI. 2 Vols. Madrid, 1955.

GIL MUNILLA, Ladislao.

El descubrimiento del Marañón. Sevilla, 1954.

GÓNGORA, Mario.

Los grupos de conquistadores en Tierra Firme (1509-1530). Santiago de Chile, 1962.

MORÓN, Guillermo.

Historia de Venezuela. Caracas, 1961.

RAMOS, Demetrio.

“Alonso de Ojeda en el gran proyecto de 1501”. *Boletín Americanista*, Barcelona 7-8-9 (1961).

SALCEDO BASTARDO, José Luis.

Historia fundamental de Venezuela. Caracas, 1993.

8. *Ibidem* p. 130. En la página 386 del mismo Cedulaario se cita otra licencia concedida al mismo Juan de Cárdenas el día 3 de agosto de 1517 para que vaya a la costa de las perlas con un navío y “lleve los bastimentos y rescates que se suelen llevar.”. Esta Cédula está considerada como dudosa en las Fundaciones John Boulton y Eugenio Mendoza y se da el caso de que se halla citada en el libro de la Contratación de Sevilla y no en el Cedulaario General.

“LA PARTICIPACIÓN DE LA IGLESIA EN LA CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN SOCIAL PERUANO. EL CASO DE LAS MUJERES RELIGIOSAS, SIGLOS XVI Y XVII”

Patricia Martínez i Álvarez
Universitat de Barcelona

*“no sé si quieras volver, ni sé si puedes,
ni si te puedo esperar, ni si es que sabes
que Lima quedó inmóvil y en sosiego
y que puedes volver.. es casi como fue.
mis ilusiones serán locura de mis sueños
pues será como volver a todo lo perdido
es como soñar en que nada ha cambiado
y todo lo divino empieza a comenzar”
Chabuca Granda.*

Introducción

En los últimos meses, en el encuentro con gente amiga, lanzada la común pregunta de “¿en qué andas?, en el Perú respondíamos algo así como “ahí, pues... como la coyuntura”. No sabíamos en qué andábamos, cómo estábamos. En el concepto de “coyuntura” hemos tenido la posibilidad de expresar tan sólo la sensación de estar ante lo indefinible; sólo podíamos entender que las cosas nos afectaban, que se embrollaban vertiginosamente haciéndonos espectadores a ratos de una comedia y a otros de un drama. El término “coyuntura” nos dejaba espacio para decir “mezcla de efectos”. En política estaba presente el dinero, en economía eran evidentes las cuestiones sociales, en términos de

situación social lo político incidía y todo resultaba una amalgama pesada e incontrolable. La coyuntura, se supone, era la realidad. Ese entramado en el que estábamos embarcados sin espacios para la acción. Ese panorama por el que transitábamos de casa al trabajo y del trabajo a casa, ese fluido de acciones y de intenciones en el que muy pocos ejercían y a todos nos sumergían. Las conferencias, las preocupaciones, las charlas domésticas y los espacios privados llevaban siempre el nombre de coyuntura. En realidad llevaban un nombre ambiguo pero lo de coyuntura sonaba a eso: a entramado, a mezcla... ahí hemos vivido, en un espacio resultado de balas disparadas desde todas las direcciones. No podíamos hablar de nosotros si no hablábamos de Fujimori, de Montesinos o de elecciones fraudulentas... no podíamos hablar del dólar sin hacer cuentas hasta fin de mes, no podíamos trabajar sin especular qué intenciones tendría la Iglesia con sus declaraciones, sin escuchar día a día los debates en el Congreso, no podíamos recorrer la ciudad sin caer en la cuenta de que el campo estaba agitado, no podíamos inventar el futuro sin prever qué harían Toledo, Lourdes, Alan o incluso Jaime Bayly y Alvarito... nuestro espacio privado era eso: una coyuntura. Un vértice al que van a parar todos los efectos. Pocas veces cae agua del cielo en la costa peruana, y sin embargo, muchos teníamos la sensación, en la capital, de estar bajo una lluvia incesante que te va calando cuando no venden paraguas en ninguna tienda.

Me pregunto, después de haber vivido en las entrañas de esa "coyuntura", si la realidad peruana siempre ha sido tan complejamente interpretable. Si los actores han sido siempre espectadores y si la vida ha sabido siempre a punto de llegada de deseos ajenos. Me pregunto si los hombres y mujeres del Perú han sentido siempre estar viviendo en coyuntura.

Vivir en coyuntura es una sensación parecida a la de vivir bajo el efecto de formas distintas de violencia: ejercen por la derecha, disparan por la izquierda, llueve desde arriba y queda, en el campo de batalla, en la estrecha coyuntura, un espacio maltrecho en el que respirar. Apenas pueden forjarse lugares para la libertad, para la expresión propia. Se dibujan prototipos, categorías y órdenes en los que hay que encajar... pero nadie sabe quien dibuja porque los artistas están más allá de la coyuntura. La coyuntura es el escenario final pero los actores no tienen cancha para mucho más que para respirar.

En capítulos diversos del pasado del Perú el término "coyuntura" describe también la realidad. En esos capítulos, la amalgama de incidencias define la realidad y sitúa a los actores en categorías determinadas desde las que es difícil el ejercicio de la libertad.

En la construcción de la colonia, durante el siglo XVI, el término "coyuntura" permite también expresar de qué manera las individualidades permanecieron bajo la lluvia incesante de acciones e intenciones ajenas. Lo que resultó de aquello, el orden colonial, sabe a coyuntura: a escenario compuesto por la mezcla de incidencias. A vidas determinadas por la amalgama externa. Me interesa, principalmente, fijar la atención en algunas dimensiones de esa individualidad determinada. Me interesan las razas, los sexos y las tradiciones culturales como aspectos de incidencia; como dimensiones individuales que se construyeron a partir de lo ajeno, de la coyuntura, en categorías de relaciones dialécticas. Me

interesa analizar por qué en la concepción de la individualidad aparecen elementos que están más allá de la vida y voluntad propias. Por qué lo privado pasa a ser público en un rompecabezas definido por otros.

Ser blanco, indio o negro, varón o mujer, cristiano o pagano definía el lugar a ocupar en la coyuntura, pero me interesa analizar por qué la relación puede invertirse también para descifrar la realidad colonial peruana: por qué estar en un lugar u otro de ésta definía la concepción propia del ser blanco, indio o negro, varón o mujer, cristiano o pagano... por qué la coyuntura (la incidencia amalgamada de cuestiones políticas, sociales, religiosas, económicas) determinaba el modo de entenderse a sí misma la individualidad.

Mi prisma es relativamente pequeño en este análisis. Tomo noticias de algunas mujeres, nacidas entre los siglos XVI y XVII, cuyas vidas se desarrollaron desde el principio o a partir de determinada edad, en el Perú... en los monasterios del Perú. Tomo lo que descubro de ellas para explicar de qué manera la coyuntura, de forma violenta por omisión o por acción directa, define el modo de percibirse a sí mismas por ser de un color u otro, de una tradición u otra. Tomo sus propias palabras para explicar de qué forma lo político, lo eclesiástico, lo social, dibuja de ellas perfiles determinados. Tomo, con todo, sus propias palabras para explicar que, aún cuando la coyuntura se estrecha violentamente predefiniendo, existe la posibilidad de crear otras realidades menos coyunturales y más representativas de la libertad individual. Las mujeres cuyas vidas descubro para entender la diversidad entre la coyuntura y la libertad durante el siglo XVII me recuerdan, en cierto modo, a las que han creado espacios distintos hoy por los otorgados desde la coyuntura... a las que formaron comunidades frente al Estado, a las que vistiendo polleras se presentaron en el Congreso, a las que le hablaron en quechua a la Nación para interpretar a Sendero Luminoso, a las que inventaron, al fin, otras formas de relación perfilando un panorama distinto.

La idea, en este análisis, es descifrar la libertad desde la que las mujeres religiosas del Perú del siglo XVII vivieron. Descifrarla desde sus propias palabras para entender la posibilidad de vivir más allá de lo que predefine violentamente.

1. La coyuntura colonial

En el proceso de descubrimiento, conquista e imposición del sistema colonial, hay varios agentes que construyeron desde sus voluntades la coyuntura (VARÓN, 2001: 269). La Iglesia, la Monarquía y los Colonos definieron desde sus acciones e intenciones el orden en el que las individualidades se relacionarían jerárquicamente.

Mi hipótesis central es que la tela de araña, la coyuntura en la que las individualidades se vieron predeterminadas, se fue tejiendo principalmente desde el discurso religioso católico y que la dialéctica entre las razas, los sexos y las tradiciones culturales que definió el ritmo y la posición en el orden, tiene su justificación en la manipulación del lenguaje, la moral y la tradición eclesiásticas.

El lenguaje religioso sirvió, en primer lugar, para justificar antes la conquista y después la construcción del orden colonial¹. Es importante precisar, además, para medir la fuerza de este lenguaje, la situación de la Iglesia en cada uno de estos dos tiempos. Si bien es cierto que la experiencia de México tiene matices distintos durante los primeros años, cuando se produjo la conquista del Perú la Iglesia que permanecía como telón de fondo era la misma que luchaba contra las consecuencias de los procesos de renovación bajomedievales y la misma que se enfrentaba, ahora, a las intenciones de Reforma que devinieron en escisión (MUJICA, 1995). Las escisiones que se empezaban a sentir y que se fueron definiendo a lo largo del siglo XVI en el marco católico coincidieron, además, con importantes rupturas políticas en el panorama europeo. Iglesias y Estados, en alianza, construyeron un nuevo mapa acentuando las tensiones de rivalidad entre las naciones. Estamos hablando, entonces, de militancias eclesiásticas desde fines políticos y viceversa: de fines políticos sustentados en militancias confesionales. Desde el descubrimiento de la existencia de América este binomio nos resulta conocido. La posibilidad de explicar una conquista política desde el uso de lenguajes religiosos, como habían hecho los Reyes Católicos, como hicieron Carlos V y Felipe II después, facilitó, además, la posibilidad de justificar la sumisión del no católico, del conquistado, del colonizado.

Hasta aquí, uno de los nudos coyunturales: una Iglesia herida en su dimensión de universalidad y una sucesión monárquica capaz de darle a la primera tierras y más tierras en las que perdurar, gentes y más gentes a las que convertir. A la vez, una monarquía capaz de definir su supremacía política frente a las demás en claves y lenguajes religiosos principalmente. Esta primera interpretación me permite hablar de individualidades definidas por la coyuntura: los hombres y mujeres nacidos en tierras andinas, conquistados y colonizados por la Iglesia y el Estado español, los no hispanos,

los no católicos, permanecieron a partir de entonces en una relación dialéctica con quienes ostentaban la hispanidad y la catolicidad. Estamos, a mi modo de ver, ante cuestiones de raza, de tradición y de poder político que se ven determinadas por lo ajeno. Estamos hablando de legitimidad y de ilegitimidad, de soberanía y de dependencia individual. Una de las preguntas que surge, ante tremenda maraña, ante la posibilidad del hispano de sobreponerse al indio desde el uso de un lenguaje religioso, es la que tiene que ver con el modo en que se significaron entonces, en la realidad, en los espacios públicos, los indios. Más allá, incluso, podríamos preguntarnos cómo se significaron a sí mismos en lo privado.

Mencioné anteriormente el hecho de la justificación en la manipulación del lenguaje, la moral y la tradición. Ante la alianza entre Estado e Iglesia indiqué la alteridad desde la que se explica al indio. Aún hay más nudos incidentes: hablá-

1. Sobre la trascendencia del lenguaje y las formas usadas por la Iglesia, concretamente en la intención de construir la historia se han hecho pocos estudios monográficos. Sin embargo una aproximación sobre la trascendencia de las crónicas en CLAVIJO, Jorge *Sociedad, Criollismo y dinámicas intraeclesiales a fines del s. XVII* en AAVV "La construcción de la Iglesia en los Andes". Pontificia Universidad Católica del Perú. Lima, 1999 (pp. 231-257).

bamos de una Iglesia determinada, principalmente, por la lucha contra la diversidad. Contra la diversidad renovadora y ahora, contra la diversidad reformadora. Si en algún momento del proceso renovacionista, incluso a fines del siglo XV y principios del XVI, el cristianismo defendió la libertad individual desde posiciones, escuelas y teologías humanistas, en el momento en el que el Perú fue colonizado y durante el apogeo de la colonia, hasta bien terminado el siglo XVII, lo que primó fue el moralismo católico que a lo largo de los siglos había servido para legitimar el dogma de los tres pilares exclusivos de la Iglesia: Magisterio, Sagrada Escritura y Tradición. La crisis de la Iglesia había llegado a situaciones tan críticas como la ruptura de su universalidad en el siglo XVI precisamente por haber dejado cabida en ella a la defensa de la diversidad incluyente... de la diversidad de estilos, interpretaciones, de la diversidad de libertades.

La posibilidad de reinterpretar la Tradición de la Iglesia, por ejemplo, había desembocado en Lutero. Mucho antes, la posibilidad de cuestionar la exclusividad del Magisterio había venido de la mano de movimientos tremendamente populares de mujeres predicadoras. El catolicismo del que hablamos cuando interpretamos el mundo colonial peruano es el catolicismo de la contrarreforma, el catolicismo basado en la exclusividad del Magisterio, el de los cauces de control basados en la moralidad defendida desde la Tradición. En este sentido, hay cuestiones coyunturales aquí que nos permiten preguntarnos, cuando menos, qué sucedió con las individualidades, con las libertades. Pensemos en la sociedad colonial de fines del siglo XVI o de la primera mitad del XVII... pensemos en la Lima virreinal y en la cantidad de Iglesias, conventos y monasterios construidos en el momento (VAN DEUSEN, 1990: 249-293; VAN DEUSEN, 1987, FERNÁNDEZ, 1997). Recordemos la cuestión de la individualidad india de la que hablé antes, determinada por su no ser de tradición cristiana y por el hecho de tener que serlo a través de un proceso de sometimiento y añadámosle, a esa imagen, la del catolicismo específicamente moralista del tridentinismo. La imagen que podemos configurarnos es la de las tapadas en los patios internos de las casas de la Lima cuadrada... lo que podemos evocar es la escena de las mujeres asistiendo al oficio después de la confesión. Del sacerdote vestido con sotana en conversaciones públicas, del colono acordando con los frailes el modo de trabajo y catequesis de los indios, de las grandes ceremonias religiosas concurridas por todos los españoles y criollos.

No tiene Lima que envidiar las glorias de las ciudades antiguas, porque en ella se reconoce la Roma santa en los templos y divino culto (...) Tiene la ciudad de Lima más de cuarenta iglesias (...) más de mil religiosos, sin más de los otros trescientos clérigos sacerdotes, repartidos en sus barrios...²

Mi idea, con estas interpretaciones, es que la excusa del catolicismo sirvió para el sometimiento de los indios y que la necesaria conservación de la Iglesia tradicional sirvió para imponer un orden moral regresivo ya para esos tiempos.

2. CÓRDOVA Y SALINAS, Diego. *Crónica franciscana de las provincias del Perú (1651)*. Washington, D.C, Academy of American Franciscan History, 1962 (p. 418)

Esos dos me parecen los agentes coyunturales principales. De ahí, de la mezcla de intereses determinantes, de la mezcla de acciones, interpreto el afán, coyuntural, por predefinir lo individual.

La cuestión de la relación dialéctica entre las razas creo que puede explicarse en estas mismas claves: creo que a partir de estos puntos de quiebre, el ser más o menos blanco o hispano (en lo que entrarían entonces las variedades mestizas y pronto criollas) y el ser más o menos cristiano y perfecto católico definió a los sujetos por lo menos estructuralmente. Efectivamente, una mujer india que hubiera aprendido el cristianismo no podía ser percibida como una mujer criolla respetuosa de la tradición católica.

Hay muchas dimensiones personales que pueden ir explicándose desde esta lectura: cuestiones de raza, de sexo y de tradición cultural que en esta perspectiva nos permiten entender actitudes de las que nos han llegado noticias para interpretar el período colonial peruano. Se trata de la construcción coyuntural de un orden a partir de un modelo determinado y de un modelo construido desde el poder político y social, con el sustento de un lenguaje religioso determinado. En relación a este orden y a este modelo creo que hay un modo de significar y de significarse de quienes no son el modelo y no dirigen el orden pero creo también que hubo otra suerte de significantes y de significados: los vividos más allá del orden, de la coyuntura... los vividos en el espacio de la libertad.

2. Mujeres Religiosas en el Perú Colonial: la libertad enclaustrada.

En la Lima de los siglos XVI y XVII muchos fueron los espacios que distintos varones, eclesiásticos y seculares, construyeron para la vida de las mujeres. La mayor parte de ellos, precisamente por el deseo de darle al virreinato un aire conservador, devinieron en monasterios reglados desde la clausura. Hay noticias diversas de la desobediencia de las mujeres que encerraron allí sus días. Existen decretos arzobispales y reales que llaman la atención de las religiosas para restablecer el ejemplo y el orden entre los muros y más allá de ellos: ¡hasta de Roma llegaron las quejas!

La cuestión del ejemplo preocupó especialmente a quienes tenazmente querían narrar la historia de una sociedad perfectamente católica. El hecho de que las mujeres eligieran la vida religiosa o la vida recogida va más allá de sí mismo: significaba la concordia social. Cada mujer tenía, determinado por la coyuntura, su lugar en el entramado colonial dependiendo, principalmente, de su raza, tradición y condición social por ende.

Me pregunto qué supuso, para los colonos decididos a ordenar los estratos sociales desde el uso del discurso sobre la voluntad de Dios, el hecho de que surgieran santas negras o indias. Santas, digo, sin llegar al altar: mujeres santas, místicas... mujeres libres de toda coyuntura en la intimidad de sus celdas y de su oración, de su visión de un mundo trascendente.

El lenguaje desde el que las mujeres inscriben su libertad en la historia del Perú colonial es digno de la coyuntura y, sin embargo, las palabras encadenadas en sus escritos o en lo que dijeron de ellas, encierran la libre voluntad:

Tres días en la semana uso no hablar, Lunes, Miércoles y Viernes (...) En una quaresma no hablé una sola palabra³

De Jerónima de San Dionisio, en la biografía escrita en dos voces (primera y tercera) no se cuenta la procedencia. No sabemos dónde nació, cuándo, ni quienes fueron sus padres. Su biografía, sin embargo, está clasificada en el archivo de San Francisco de Lima (un archivo constituido en el siglo XVII) en el año 1652. Jerónima fue monja del monasterio de sana Clara de Lima.

Es curioso que en pleno siglo XVII se escribiera la biografía de una mujer, a partir de sus propios cuadernillos, sin explotar la noticia de su procedencia. Es curioso que de una mujer "sin identidad", sólo sepamos que *no usaba hablar*. Jerónima es, con todo, un ejemplo de perfección: una mujer sin progenitor explícito en el texto, pero una buena católica. Católica, digo, porque su religiosidad va más allá de las prácticas cristianas comunes: es especialmente católica. Una católica muda y penitente.

En el Refectorio entré siempre descalza con dos cruces cada una en su ombligo, y una cadena de yerro y grillos (...) ⁴

Quien reproduce los apuntes espirituales de Jerónima no tiene cómo defender una procedencia claramente hispana en ella... de lo contrario, lo escribiría en la biografía, pero lo que sí sabemos, es que no fue una mujer negra:

Tres veces las visperas de ceniza comí con las morenas las mas viejas, y pobres a mi costa. Seis años besé los pies a cinco negros en reverencia del Dulce nombre de Jhs.(...) De un tiempo a esta parte doy en pensar que todas son mejor que yo, hasta las negras⁵.

Jerónima, monja en el Perú del siglo XVII, monja de Santa Clara, escribió en **cuadernillos** sus experiencias espirituales. Estos cuadernillos, como es explicado en la biografía que conservamos, fueron transcritos (y cambiados tal como se **explicita** también en algunos fragmentos) por un sacerdote.

En el Perú en el que la coyuntura determina a los sujetos, los condicionantes **sociales** y religiosos de la época hacen de Jerónima una mujer que se dice a sí **misma** su pequeñez por no poder expresar la grandeza de sus progenitores; a **la vez**, la coyuntura religiosa hace de Jerónima una mujer excesivamente **penitente**. No visionaria o libertaria en un arrebató... penitente, obediente **además**. Una sola vez, en los seis folios que narran las experiencias de Jerónima, **se habla** de visiones:

E visto mas de trecientas animas de Purgatorio con sus habitos y tocados, dormi vestida y tocada tres años⁶

3. DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 2)

4. DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 2)

5. DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 2)

6. DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 2)

Es significativo el cambio de tercio que usa Jerónima en una sola frase.

Ha visto a las monjas en el purgatorio, dice, y casi quitándole a la frase sentido, cuenta en un acto seguido cómo duerme vestida y con toca en signo de sacrificio. Lo cierto es que queda escrito, y al sacerdote parece haberse escapado el detalle, que Jerónima tenía visiones y que en sus visiones, lo que veía eran monjas purgando males. Monjas como las que ve Úrsula de Jesús, una negra que había sido esclava en el mismo monasterio. Monjas blancas y criollísimas⁷, seguramente, eran las que aparecían en las visiones de Jerónima y de Úrsula.

Jerónima habla de la bondad y la gracia, habla de su propio aniquilamiento en penitencia y es ensalzada como perfecta católica para su entorno; sirve de ejemplo hasta tal punto, cuadra tanto en los determinantes coyunturales del momento, que hasta desde sus propias palabras se desprende lo que el modelo demanda de ella.

Si sigo tomando su lenguaje y lo sigo mirando desde la realidad que lo determina, que lo necesita y lo construye, veo a Jerónima como a una monja más, como a una hija de nadie en plena colonia peruana cuyo padre, seguramente, metió al monasterio para ocultarla... la veo conociendo a ese dios del temor cuyos deseos fueron la obediencia y la ignorancia de los y las otras. La veo enmarcada en un rol propuesto específicamente por la coyuntura: la mujer muda, obediente, cristiana y oculta.

Pero por el modo que tiene de encadenar sus palabras descubro a una Jerónima libre.

Jerónima lee en el monasterio. Lee y se abre al mundo en la lectura. Jerónima escribe en su celda y cuenta su libertad. Se levanta cuando quiere para hacer lo que quiere y se desvela a media noche porque quiere. Jerónima, además, no tiene reparo en contar que todo el mundo la admira:

cay de una mula mas de treinta estados, donde si no era por gran milagro del Señor no ~~podía~~ escapar, sin hacerme pedasos, como se hizo la mula, y el sillón (...) y desde entonces me llamaror la Niña del milagro, en el Cusco, Guamanga y en la Religión (...)⁸

Jerónima combina perfectamente lo que debe decir para ser lo que la realidad demanda de ella, con lo que quiere decir:

Nunca fui apresurada adentro ni fuera; y e sido muy fiel en los officios, me an mandado; y an ~~solo~~ muchos. (...) Si la Señora Abadesa me mandara escribir grandes pecados, no pudiera ~~porque~~ resmas de papel faltaran. Bendito sea Dios, que me a echo obrar asi, y mi santisimo angel ~~de mi~~ Guarda.

Nunca fue lo que una mujer de su condición no puede ser... pero no ~~podría~~ escribir sus pecados aunque se lo mandaran y además, agradece, no ~~queda~~ muy claro qué cosa, a Dios, acerca de ella misma. Jerónima da un punto y a ~~par-~~

7. Tomo "criollas" en este punto, haciendo énfasis en la ascendencia hispana del criollo.

8. DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 3)

~~escrito~~ ressaltando que todo lo debe a Dios... a un Dios que, más allá de ~~la~~ ~~su~~ forma de libertad.

~~Todo lo bueno es de~~ Dios, y no mio: su Magestad por ser quien es, me tenga de sus benditas ~~almas~~. Amen. Geronima de S. Dionisio y de Inojosa, indigna criada de Dios⁹.

~~Como~~ haber terminado la forma de encadenar palabras de Jerónima, y sin embargo alguien adorna su biografía con las siguientes palabras:

~~Quiera de n{uest}ra~~ amantissima Madre S{ant}a Clara escribo esto en forma de escritura de toda mi ~~entera~~ voluntad de ofreceros mi señor sacramentado mi vida y mi alma, y mi corazon mi memoria entendimiento y voluntad. Mis pensamientos, palabras y obras, mis ojos, mi lengua mis ~~ojos~~, y mi libre albedrio; suplicoos mi dios, mi dueño y mi señor lo admitas para que yo no use de ~~ella~~, sino que vos lo tengais y governeis, como a v{uest}ro; y todos mis movimientos: aceptad ~~de mi~~ señor, y Rey, por el amor que os obligó a quedaros en el Santissimo Sacramento, y por la caridad y amor que os obligó a imprimir vuestras sacrosantas llagas en mi amantissimo P{adr}e S{an}t{is}i~~mo~~ Fran{cisc}o y por n{uest}ra Madre S{ant}isima mireis a mi que soy una gran Pecadora. Pongo por testigos a todos los santos Angeles, y demas Espiritus, que os asisten, y al Santissimo angel de mi Guarda, y a mi padre San Francisco, y a mi Madre Santa Clara a mi Señor San. Geronimo, y a mi S{e}ñor S{an} Dionisio, y a mi Señor S{an} Benito, con todos los santos, y s{an}tas de su orden, y todos los santos de n{ues}tra orden, y a la Santa Madre Teresa de Jesus: y a la Bendita Rosa de Santa Maria¹⁰

Obviamente, estas palabras no fueron escritas en sus cuadernillos por Jerónima. Ni son sus palabras ni es su voluntad lo que cuenta este abuso de lenguaje. El epígrafe, sin embargo, haciendo puerta a versos escritos por Jerónima, transcritos y transformados en una segunda versión de la biografía almacenada también en el archivo de la Orden, forma parte del decorado, del entramado, del espacio determinante.

Quando me parió mi madre
canome una noche clara
porque avia de querer
el santo Angel de mi guarda¹¹

Así dice Jerónima en una de las estrofas de los versos que escribió junto a su "Jano espiritual"... así habla de la vida, de la madre y de la luz. Contrastante cuando menos, sus encajes de palabras con las que usa el sacerdote en su versión de y obviando las que acabo de copiar en su versión:

y cuando me muriere
custodio de mi alma
diras al purgatorio
que vengan por su esclava¹²

⁹ DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 3)

¹⁰ DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 y 46 (p. 4 y 5)

¹¹ DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 35 (p. 6)

¹² DE SAN DIONISIO, Jerónima ASFL, Reg 17, 46 (p. 7)

Muerte, custodia, esclavitud y purgatorio para contar a Jerónima haciéndola ejemplo de perfección.

A mi parecer, los textos que acabamos de ver, las determinaciones y libertades que se mezclan en ellos cuando es una voz u otra la que dice, cuando son la realidad o la libertad las que escriben, hablan de uno de esos capítulos que comenté inicialmente: de uno de esos tiempos en los que la coyuntura y la libertad se debaten y de una coyuntura, además, en la que la Iglesia aspira a la determinación de la individualidad.

La Venerable Madre Jerónima de San Francisco Religiosa profesa en el Monasterio de las Descalsas de S{a}n Joseph fue Natural de la ciudad de Sevilla en los Reynos de España hija legitima de D{o}n Thomas Brisenno y de Doña Theresa de Esquibel fue casada con Sebastian Brav natural de Trujillo en la Estremadura . Diose principio y empesose describir esta vida desde **diez de julio de seiscientos y treinta y cinco años** por orden y mandato del M. R{everend}do Fray Antonio Calancha Chronista insigne de la illustrissima Religion de San Agustin Confesor y padre espiritual de la Sierva de Dios soror Jerónima de San Francisco Monja Descalza de esta ciudad de Lima y yo seguiré el Norte en la relacion sin apartarme del canto llano de lo escrito para **eterno** perdón de sus illustres virtudes y merecimientos por tirar rasgos y vestir de gala sus heroicidades fuera de más que adornar hechos tan soberanos¹³.

Jerónima de San Francisco había nacido en Sevilla en el año 1573 (FERNÁNDEZ, 1997: 388). Lo primero que cuenta su biógrafo de ella es de quién fue hija, con quién había casado y, por ende, cuál era su legítima procedencia. En el caso de América, ya sabemos, las cuestiones de legitimidad tienen que ver con cuestiones de raza y clase.

Jerónima de San Francisco cuenta con una credibilidad que Jerónima de San Dionisio sabe que no tiene y a pesar de ello, su lenguaje es cauto al empezar a hablar, como el de la otra... Jerónima, como la otra, es una mujer viviendo en el siglo XVII peruano, una mujer religiosa que se enclaustra en los muros de espacios de mujeres:

La gracia del Espiritu Santo sea conmigo, que bien la he menester para haser cosa tan contra mi voluntad, pareseme que tomaria de mejor gana que me dieran docientos azotes por esta ciudad que no tratar de esto mas¹⁴

Jerónima de San Francisco habla por obediencia a Dios y lo expresa **directamente** en sus escritos: no obedece a sacerdote alguno ni a abadesa **alguna** para escribir... escribe sin permiso y luego es admirada por ello, pero **escribe** pidiendo perdón. Jerónima conoce la Biblia y explica sus visiones en **contextos** distintos y parecidos a aquellos en los que aparecen figuras femeninas **en las** Sagradas Escrituras. Vive con mujeres desde que su marido abandona **Lima** para ocuparse de haciendas tierra adentro y entre mujeres es admirada, **seguida** y visitada por distintas personas que solicitan de ella consejo.

Yo vivia entonces en una casa de una viuda que se llamaba Anna de Leon, mi **cuarto** era en el patio, y ella vivia en toda la casa, y quatro cavalleros que possaban cada uno en su **apartamento**.

13. DE SAN FRANCISCO, Jerónima. ASFL, Reg. 17, 38. (p. 1 y 2)

14. DE SAN FRANCISCO, Jerónima. ASFL, Reg. 17, 38. (p. 2)

quales me tomaron grandissimo odio y decian que aunque me viessen perecer de hambre a mi y a mis hijos y a mis hijos, no me darian un pedazo de pan porque tenia la ciudad engañada que era pobre soberbia y todo eso era porque dios me havia tenido de su mano¹⁵

Jerónima confesaba y mandaba confesar y fue llamada y visitada, en más de una ocasión, por los mismos virreyes... por los marqueses de Montesclaros. Sin embargo, como hemos visto, no todos la quisieron. De sus visiones aparecían hombres y mujeres que le pedían intercesión ante Dios y con Dios, además -se entiende de sus palabras- mantenía una relación de absoluta correspondencia:

Señor que tanto me quieres? respondi quierote mas que a mi vida! Yo dixee Señor no me hagias mercedes respectuosas, que puedo tomar algun engaño por mis pecados: dixome: no hay ninguna sospecha que yo mori por ti en una cruz: entonces muy en aquella gran verdad que dio dios su vida por nosotros , y que en decir que nos queria mas que a us vida dile yo infinitas gracias¹⁶

En los escritos biográficos que nos han llegado, escritos como vemos en primera persona a pesar de haber sido introducidos en tercera, hay muchos elementos que contrastan con los escritos de Jerónima de San Dionisio. Ésta última habla sólo de lo buena que es, de la penitencia que hace, de las visiones que tiene del Purgatorio. Para todo lo demás, la de San Dionisio es muda y perfecta. Jerónima de San Francisco no tiene mas que raras veces visiones del purgatorio: lo que ella ve es otro tipo de trascendencia, lo que ella hace en la trascendencia es mezclar el mundo real con el imaginario, llevar de éste a aquél a quienes se le acercan... entretenerse en el amor divino, jugar con él, ir de un lugar al otro permanentemente sin moverse primero de la casa de mujeres en la ciudad y luego del monasterio de las descalzas.

En el texto de Jerónima de San Francisco, la cautela es mucho más sublime; apenas cuenta con nada mas que con su propia autoridad y libertad... pero la de San Francisco es sevillana, tiene padre y madres españoles y es, encima, modelo de perfección católica. Jerónima de san Dionisio es una mujer buena... pero buena en el temor, en el miedo, en la cautela y en el silencio... de sus padres nada se sabe.

Qué significativo que a Jerónima de san Francisco la odiaran los cuatro caballeros... qué significativo que, por encima de haber sido una buena cristiana, una hija legítima, por encima de haber convertido hasta al propio esposo, los caballeros que la tenían cerca la acusaran de falsa como se narra en la biografía. A mi parecer, Jerónima calza con dimensiones importantísimas de la coyuntura: las condicionantes religiosas y sociales para la constitución del modelo y sin embargo, más allá de calzar en el modelo predefinido, Jerónima es una mujer que habla. Que explica. Que construye y destruye en su libertad. Jerónima, en cierto modo, con el proyecto del espacio para el encierro de las mujeres y convierte ese espacio en el de su libertad igual que lo ha hecho, como

15. **DE SAN FRANCISCO**, Jerónima. ASFL, Reg. 17, 38. (p. 8)

16. **DE SAN FRANCISCO**, Jerónima. ASFL, Reg. 17, 38. (p. 52)

dije anteriormente, Jerónima de San Dionisio leyendo, escribiendo, hablando y contando aunque sus palabras sean distintas.

Jerónima de San Francisco y Jerónima de San Dionisio vuelan mucho más allá de la coyuntura. Dos maneras distintas de enlazar palabras van más allá del origen, de la perfección contrarreformista y de los parámetros socio-raciales sobre los que se crece el orden colonial.

entre otras cosas que dijo fue que muchos rrelijiosos y rrelijiosas estaban en las rrelijiones como estatuas solamente con el cuerpo que si estaban en el ofisio dibino era sin considerasion n debosion ni atension si en la misa dibertidos i sin preparasion que se requiere io no lo se desr como alli paso finalmente dijo que por eso se pasaban terribles penas¹⁷

Estas son las palabras con las que Úrsula de Jesús, morena del monasterio de Santa Clara de Lima, describió en uno de sus escritos una de las tantas visiones en las que Dios se le revelaba. De Úrsula sabemos lo que cuentan los escritos de la época: tres versiones biográficas escritas por distintas manos y algunas anotaciones en la gran crónica franciscana de la Orden de San Francisco... muchas noticias siendo que estamos hablando de una mujer negra inserta en el orden colonial del siglo XVII.

Con Úrsula pretendo dar algunas pinceladas a la cuestión de la negritud¹⁸ en la coyuntura de la que vengo hablando: la negritud en una mujer religiosa que escribe y dice, o vive y siente, libremente en un monasterio al que entró como esclava desde el mundo construido.

En el mismo escrito que he citado anteriormente, que parece haber sido recogido por alguna religiosa del monasterio, después de haber anunciado que ve a religiosos y religiosas en el purgatorio, Úrsula usa un tipo de lenguaje que creo que explica la definición de la individualidad desde la coyuntura:

Dije que si las negras iban al sielo dijo que si que como fuesen agradecidas i tubiesen atension a los beneficios i le diesen gracias por ellos las salba por su gran misericordia¹⁹

En este uso del lenguaje Úrsula refiere no sólo la determinación entre la coyuntura y el sujeto (que se entiende a sí mismo en relación de inferioridad por cuestiones de raza) sino entre la realidad y el Dios que ha sido construido, por religiosos y colonos, para legitimarla. A pesar de ello, Úrsula cuenta, explica su libertad en sus memorias... habla de espacios a los que pocos acceden desde el orden colonial; habla desde el monasterio, desde el claustro que le permite convertirse en una mujer libre. En el monasterio Úrsula vende su esclavitud en términos prácticos, pero además construye, como "las Jerónimas", un espacio simbólico en el que describe aquello que nadie ve.

Úrsula se excusa por lo que dice que ve y adorna su discurso desde la prudencia que le han enseñado, reconociéndose tenazmente negra:

17. DE JESÚS, Úrsula. Monasterio de Santa Clara de Lima, sin clasificar. p. 1

18. Una obra reciente sobre los negros en el Perú: DEL BUSTO DUTHURBURU, Antonio. ~~Breve~~ Historia de los negros en el Perú. Fondo Editorial del Congreso del Perú. Lima, 2001.

19. DE JESÚS, Úrsula. Monasterio de Santa Clara de Lima, sin clasificar.p.2

...que me daban a entender mui bien yo dije entre mi si tu eres
...este basurero de este estropajo que aunque mas lo limpien siempre se
...

...su eterna negritud, la monja de Santa Clara le muestra al mun-
...en sus visiones es requerida a interceder, como lo es en el mundo que
...cualquier sacerdote o doctor:

...después de haber comulgado disenme que encomiende a una negra que abia estado en el
...i la sacaron mui mala a cura[r] i a pocos días murio i a casi treinta años no me acordaba
...no ubiera sido io me espante i entre mi pense que tanto tiempo // [tres]-pondenme
...cosas en que ella andaba {—} dabanlo a ent[en]-er que era un amor desordenado
...una monja i toda la [ca]-sa lo sabia i que mi padre san fransisco i mi madre sancta clara
...en un caso de rudillas a nuestra señora por que alcansase de su ijo [la] salbasion de
...porque abia serbido aquella casa suia con buena boluntad²¹

...como el que acabo de reproducir las palabras enfatizan la exis-
...de una realidad distinta: Úrsula no se encuentra, en su libertad, con el mun-
...la ha construido hasta saberse a sí misma desde el color de su piel. En su
...en su libertad, Úrsula hace que los santos se arrodillen por las negras.

...a través de las noticias de mujeres como las que aquí he citado se hace
...a mi modo de ver, regresar a las ideas con las que empecé. Ese entra-
...del que hablé al principio, en el que agentes de diversas índoles configu-
...en un orden en el que los sujetos y las individualidades están, cuando menos,
...determinados, se hace fácil de definir en el caso del Perú colonial. La violencia
...que mencioné en algún momento convertida en estrechez desde la que usar un
...unos conceptos y formas determinadas se manifiesta en constante en
...la historia del Perú. Las mujeres con las que anduve en los archivos en los que
...me encerré más allá de la coyuntura, esas con las que descubro otros rasgos
...de la historia, me invitan a hablar, una vez más, de la posibilidad de la libertad
...frente a la realidad.

Bibliografía citada

CLAVIJO, Jorge.

Sociedad, Criollismo y dinámicas intraeclesiales a fines del s. XVII en AAVV "La construcción de la Iglesia en los Andes". Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 231-257.

FERNÁNDEZ, A; GUERRA, M; LEIVA, L; MARTÍNEZ, L.

La mujer en la conquista y la evangelización en el Perú (Lima, 1550-1650). Lima, PUCP- UNIFÉ, 1997.

MUJICA, R.

Santa Rosa y su tiempo. Lima, Banco de Crédito del Perú, 1995.

VAN DEUSEN, N.

Los primeros recogimientos para doncellas mestizas en Lima y Cusco, 1550-1580. Cusco, "Allpanchis", 35/36 (1990) pp. 249-293.

VAN DEUSEN, N.

Dentro del cerco de los muros. Lima, CENDOC Mujer, 1987.

VARÓN, Rafael.

Los Pizarro y la conquista del Perú en AAVV" Historia de la Cultura Peruana". Lima, Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2001.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

DE NIÑAS REBELDES A MUJERES BÍGAMAS ANTE LA INQUISICIÓN DE MÉXICO

Estrella Figueras
Universitat de Barcelona

Introducción

A inicios del siglo XVII, en los territorios de la Nueva España¹, pasaron por el Tribunal del Santo Oficio de México los procesos de Anna de Velasco y de Inés de Cisneros², acusadas de haberse casado dos veces, es decir, por bigamia. Sus expedientes, guardados en los archivos de la Inquisición, los podemos en el presente releer y analizar, mostrándonos la propia historia colonial a través de los comportamientos humanos.

A pesar de que *“nunca la experiencia de una persona es idéntica a la experiencia de otra; solamente puede acercarse a ella lo suficiente como para permitir el uso de un símbolo común o concepto”* (Fromm 2000: 24) Él haber hecho un estudio conjunto y virtualmente comparativo de las vivencias de estas mujeres permite visibilizar actitudes comunes en personas de clase y condición social muy distintas e incluso antagónicas, tal vez lo que se podría denominar como el

1. Hasta el siglo XVIII la Nueva España comprendía el Reino de México, el de Nueva Galicia, el Nuevo Reino de León, la colonia del Nuevo Santander, y las provincias de Texas, Coahuila, Nueva Vizcaya, Sonora, Nuevo México y las dos Californias (Humboldt 1978: 99-100 y 105). No obstante, se ha de hacer constar que las atribuciones y territorio sometido a la jurisdicción de la Inquisición fue más amplio y abarcaba una extensión de cerca de tres millones de kms. cuadrados (Alberro 1993: 23).

2. Archivo General de la Nación de México (de ahora en adelante AGN), Sec. Inquisición, vol. 264, s/ exp., fs. 309-312, proceso contra Anna de Velasco y AGN, Sec. Inquisición, vol. 186, exp.3, s/ numeración, proceso contra Inés de Cisneros. Estos procesos forman parte de la investigación efectuada para elaborar una tesis doctoral presentada en la Universidad de Barcelona en marzo de 2001.

símbolo o conceptos que sirvieran de conexión entre las actitudes de estas dos mujeres.

Así pues, los puntos coincidentes se podrían encontrar en que a ambas las casaron muy jóvenes, y tenían la misma edad en el momento del juicio, además de encontrarse completos los dos procesos incoados contra ellas, en cuanto a la documentación se refiere.

Pero, no obstante, y como también se verá más adelante, la Inquisición se mostró en el trato dado a ambas mujeres de forma muy distinta y sus procesos se desarrollaron también bajo unas directrices y criterios diferentes, atendiendo, según se puede apreciar, a la clase social a que cada una de ellas pertenecía: una mujer de origen español³, a cuyo nombre se le antepone el distintivo de doña y aquélla, a la que se denomina como mestiza, anotado este apelativo junto a su nombre.

A manera de presentación y de introducción en el tema que se va a tratar, veamos un breve resumen de las biografías de sus protagonistas, siempre teniendo presente la escasez de datos que ellas aportaron sobre sus propias vivencias, pues pertenecen a la información extraída de la documentación procesal.

Sus vidas y experiencias

ANNA DE VELASCO, de origen español, de 21 años de edad en el momento del juicio; no se indica su lugar de nacimiento; año de inicio del proceso: 1601: hija del fiscal de la Real Audiencia de Guadalajara (en México), fue acusada por Gerónimo Conde, alguacil mayor de la ciudad de Guadalajara a la Inquisición de México, de haber cometido bigamia, y también haber aparecido el primer marido de ella, reclamando sus derechos de esposo.

Se trataba de una acusación a la citada Anna de Velasco por supuesta bigamia la cual, por las fechas entre el matrimonio y la denuncia, habían pasado aproximadamente unos diez u once años (más adelante se tratará el tema de las edades, en los que esta doncella discutiría algunos cánones de la entrega matrimonial). Pero principalmente esta denuncia iba dirigida al padre de Anna, es decir al fiscal de la Real Audiencia de Guadalajara, Miguel de Pinedo, por haberla casado con un tal don Juan de Yjar, cuando existía una ley de que no se podía casar a un hijo/a en el distrito donde estuviera ejerciendo sus funciones como fiscal, si no quería perder su plaza. Según R.C. del 10 de febrero de 1595, cuyo contenido pasó a inscribirse en la Recopilación (Tít. XVI, Lib. II, Ley

3. De Anna de Velasco, no figura en el proceso su lugar de nacimiento, mas se deduce tratándose de que su padre era el fiscal de la Real Audiencia de Guadalaxara, y que en ningún momento aparece un distintivo étnico referente a ella o a su familia, pero sí el tratamiento de "doña" para ella y el de "don" tanto para el primero como para el segundo marido. Es por ello que he indicado que Anna de Velasco era de origen español, aunque posiblemente no así su lugar de nacimiento, lo que resaltan los funcionarios en los procesos para distinguir el estatus y "pureza racial" (Lavrin 1985: 13) de las mujeres con raíces españolas, aunque estuvieran alejadas de la Península y ni siquiera hubieran nacido en ella.

LXXXII; AGI⁴: Consulta del Consejo de Indias, 740, N.6 de 1582), se prohibía a los virreyes, presidente y miembros de las Audiencias - oidores, alcaldes del crimen, fiscales -, el contraer nupcias en sus distritos mientras durara su cargo y sin licencia Real particular "*como en nuestros Reinos de hace*", tanto para ellos mismos como para sus hijos e hijas, so pena de perder su plaza. Con Felipe II se amplió incluso a los gobernadores, corregidores y alcaldes mayores. Estas restricciones fueron establecidas a fin de intentar cortar los vínculos de parentesco que podrían establecerse con sus correspondientes tráficos de influencias, de llegar a darse estos matrimonios.

Así pues, se abrió un expediente en el cual el padre de Anna tuvo que ofrecer un memorial y certificación de las fechas del primer matrimonio de su hija y de cómo ella se había vuelto a casar sin su permiso, saliendo al paso de la acusación de que se hacía a éste por haber ocultado el primer enlace de su hija y también su falta de responsabilidad en el segundo matrimonio de ella con don Lorenzo de Mesa.

El padre de Anna, pues de ella no aparece ninguna declaración ante los magistrados, argumentó que como sea que el primer marido de su hija, con el cual la casó, don Juan de Yjar al contraer matrimonio "*yba enflaqueciendo*"⁵ no permitieron que continuaran haciendo vida maridable, hasta que doña Anna cumpliera los trece años. No obstante, ella, contando tan sólo doce años de edad⁶, y adelantándose al acontecimiento de la ratificación del matrimonio por la Iglesia, dijo que no quería ese matrimonio, dándolo, según su criterio por no válido, debido a la supuesta separación con Juan de Yjar. Entonces Anna dio palabras de matrimonio a un tal Lorenzo de Mesa, y "*se dijeron la dha dona ana y don Lorenzo que era su marido y ella su muger y ambos se otorgaron por tales*"⁷, en presencia del Provisor del Obispado de Guadalajara, en casa de don Juan González de Apodaca donde ella estaba depositada, cuando fue separada de su marido.

Los magistrados, después de estudiar de sí realmente el primer matrimonio de Anna era válido, y el segundo se podía también considerar como tal, dictaminaron la nulidad de este último, aconsejando que se ratificase el matrimonio primero de doña Anna con don Juan de Yjar en la catedral y ante testigos, tal como el Concilio⁸ había establecido.

Las penas impuestas fueron mínimas y no compareció en Auto público. En cuanto al cargo de su padre, no aparece en la documentación resolución ninguna al respecto y si se abrió una investigación, al no corresponder a un delito contra la fe, es muy posible que quedara el caso sobreseído, o bien pasara al organismo correspondiente de juzgar tales infracciones.

4. Archivo General de Indias (Sevilla)

5. AGN, Sec. Inquisición, vol. 264, s/ exp., fs. 309-312. Proceso contra Anna de Velasco.

6. Por precoz que pudiera parecer el comportamiento de Anna de Velasco, creo interesante en este punto insertar el comentario de M. King (1993: 45), que refiriéndose a las mujeres renacentistas indica que "*alcanzaban la madurez alarmantemente pronto*".

7. AGN, Sec. Inquisición, vol. . 264, s/ exp., fs. 309-312. Proceso contra Anna de Velasco.

8. Se refiere al Concilio de Trento, celebrado en esta ciudad de 1545 a 1563.

Veamos ahora cuáles fueron las circunstancias y avatares que hicieron que la otra encausada se viera ante la Inquisición:

INÉS DE CISNEROS, alias Isabel Vázquez, mestiza; de 23 años en el momento del juicio; natural de la ciudad de México, año de inicio del proceso: 1597: Fue denunciada, por haberse casado dos veces, ante los funcionarios de la Inquisición de México, por el primer marido de ella, un mestizo llamado Juan de Córdoba, del cual ella "*se huyo*" hacía ocho años, pidiendo éste a la Inquisición que mandara "*castigar a la dicha mi muger y entregarmela*"⁹.

Hacía unos cuatro años que ella se había vuelto a casar y también velar en la ciudad de Pascuaro en Michoacán con Francisco de la Cruz, un "*moreno*" con el cual había tenido dos hijos, los cuales habían muerto. Este hombre era esclavo de Gerónimo de León, Receptor de Bulas de la Santa Cruzada.

Aunque en un principio negó haberse casado anteriormente, después "*recordó*" que siendo:

"muy niña sus padres la llevaron los dhos sus padres a un lugar donde cogen pescado que no sabe como se llama, y allí la llevaron a la puerta de la Yglesia y un clérigo cura de allí que no sabe su nombre les tomo las manos a esta y a un moço Juan mestizo y despues les dixo Missa y la oyeron, y huvo aquel día fiesta en cassa de una yndia llamada Barbara donde fueron a possar. Y se acuerda huvo muchos convidados, pero que no se acuerda si la casaron con el dho Juan, aunque esta durmio con el una semana en el dho lugar en cassa de la dha Yndia y allí la huvo donzella"¹⁰

y prosigue su relato, argumentando que como su marido le daba mala vida al cabo de un año se fue de su lado. También confesó que aunque sabía que no podía casarse con Francisco de la Cruz "*la cego la afeçon que tenia al dho negro esclavo*"¹¹.

De las cárceles secretas de la Inquisición se la trasladó al Colegio de Niñas para que sirviera mientras se hacían los trámites de su enjuiciamiento, de donde se escapó y tuvieron que recluirla de nuevo.

Su sentencia se votó en 1601, o sea unos cuatro años después de iniciado el proceso, y recibió la penitencia y el castigo acostumbrados en estos casos de bigamia: oír la sentencia en forma de penitente con soga y corozas¹² e insignias de dos veces casada, abjuración de *levi*, y cien azotes que se le dieron por las calles públicas desde la Iglesia de Sto. Domingo hasta los portales de los mercaderes de la Plaza Mayor de México, donde se situó el tablado¹³, a voz de pregonero que publicara su delito, así como también se la condenó a dos años de destierro.

9. AGN, Sec. Inquisición, vol. 186, exp. 3, s/ numeración. Proceso contra Inés de Cisneros.

10. Ut supra

11. Ut supra

12. La corozas era una especie de "mitra" con llamas pintadas que llevaban en la cabeza (Mariel 1979: 53). "*Capirote de papel engrunado y de figura cónica alargada, que como señal afrentosa se ponía en la cabeza de ciertos condenados, y llevaba figuras alusivas al delito o a su castigo*" según el Diccionario de la Lengua Española (1984).

13. Referenciado y descrito este Auto público por José Toribio Medina (1991: 149-162).

De rebeldes a bigamas

Recapitulando y aglutinando las vivencias anotadas más arriba, resaltan los diferentes aspectos de estos relatos, encuadrándolos en dos apartados principales: aquellos que generaron él o los conflictos, con los desencadenantes que motivaron unas respuestas rebeldes y contestatarias y la violencia, que fue el motor de estas actitudes y que viene reflejada en estas historias de vida.

De los conflictos primeros y que sirvieron de germen de acontecimientos futuros, destacaría la imposición (en ambos casos, en el de Anna y en el de Inés) de un matrimonio por parte de los propios padres, la escasa o nula conciencia del acceso al estado de casadas por ambas mujeres, y tal como nos lo ha explicado Inés de Cisneros su falta de iniciativa en contraer el vínculo, cuyos indicios de haberse casado, los intuía, más que afirmaba, por el hecho de haber convivido con el hombre con el que se casó.

En las dos mujeres el tema de su edad, niñas que llegaron al matrimonio, representa una violencia naturalizada, socialmente consentida por parte de la gente en general y por otra parte permitida por la Iglesia en particular, cuando una de las cláusulas, establecidas incluso antes de haberse ratificado durante el Concilio de Trento, era la prohibición de casar a las mujeres con menos de doce años y a los varones con catorce¹⁴. Se trataría pues de ver tal comportamiento atendiendo a los intereses familiares o sociales, ofreciendo en matrimonio a una menor, en estos casos, prescindiendo no sólo de su consentimiento, sino, por lo que se ha observado a través de diversos procesos estudiados, también de su opinión al respecto.

A la violencia que en un principio parecería inexistente, y que tal vez se podría incluso considerar como de seguimiento de una normativa y respeto patriarcal, se sumó además aquélla, mucho más visible, pero no por ello menos cotidiana, de los malos tratos que son una constante en los motivos del abandono del hogar conyugal y de las argumentaciones, que para su descargo, exponían las mujeres acusadas de bigamia.

Inés de Cisneros, así lo relata, excusando su huida del lado de su marido por el mal trato que le daba. En cuanto a Anna de Velasco este dato no aparece, pero sí el apunte, realmente anecdótico, de que como el marido iba enflaqueciendo los separaron, pero no aparece ninguna observación de la vida de Anna, y su opinión al respecto, ni tampoco del porqué de todo su comportamiento que no se tuvieron en cuenta, a juzgar por la documentación, pues no se tomaron sus declaraciones.

14. Era una normativa proveniente del derecho romano que el canónico recogió, de que habían de tener doce años las mujeres y catorce los varones para poder contraer matrimonio (Gaudemet 1993: 81 y 129), no obstante, se dieron numerosos casos en que no se cumplía esta normativa, a pesar de que en el siglo XVI se insistía en que las promesas de matrimonio hechas por un impúber tenían que ser ratificadas al llegar a la pubertad del individuo en cuestión, pero esto también se olvidó muchas veces por parte de los padres y eran ofrecidas mujeres muy jóvenes en matrimonio (ut supra: 318), y esta realidad cotidiana la podemos ver reflejada, por ejemplo, en los procesos por bigamia.

El conflicto y punto de arranque por el que se conoce la bigamia de Anna de Velasco, paradójicamente fue debido a la acusación hecha a su padre, que aunque no correspondía hacerla a la Inquisición, se daba por sentado que esta institución era lo suficientemente temida y onerosa que, verse requerido por la misma, representaba en sí mismo todo un castigo.

En cuanto a las sentencias que se han anotado referentes a estas dos mujeres, aparecen reflejados dos aspectos primordiales, uno de ellos es el que se relacionaría con la diferencia de trato que se le dio a cada una de ellas, una de clase elevada y española, y la otra sin recursos económicos y mestiza. Y el otro en que las dos fueron también obligadas a volver con su primer marido, pues el segundo enlace contraído quedaba sin ningún valor, y atender además, como puede apreciarse, a las peticiones de los maridos tal como así lo pidió a los tribunales Juan de Córdova, marido de Inés de Cisneros cuando la denunció ante el Santo Oficio, de que la castigaran por el delito que había cometido y que se la entregaran, pues no dejaba de ser una propiedad que se le había hurtado. También el marido de Anna reclamó sus derechos ante los tribunales.

Retomando el tema de los desencadenantes que propiciaron la rebeldía, sería interesante analizar aquel tan poco atendido en la Historia y principalmente olvidado dentro de los criterios judiciales derivados de la Inquisición, como sería el del amor y de la sexualidad. Si bien es cierto que el Santo Oficio vigilaba que no se olvidaran los temas relativos al dogma y al seguimiento de los sacramentos, que tendrían que ser considerados dentro del más íntimo de los sentimientos, donde la religión formaría parte esencial, también es verdad que los sentimientos humanos y fundamentalmente terrenales como serían la inclinación amorosa y la sexualidad, incluso la permitida dentro del ámbito del matrimonio, se relegaba como si de un sentimiento perverso se tratara y se la confinaba en los márgenes del pecado. Es por ello que la "afición" que pudo tener Inés de Cisneros por el negro esclavo con el que se casó la segunda vez, y cuando también se "aficionaron" los jóvenes Anna y Lorenço de Mesa, en el primer caso tan sólo aparece debido a las declaraciones (sin que se le hubiera preguntado tal dato) de Inés y en el segundo de los casos se apuntó como una disculpa y reconocimiento tal vez de descuido por parte del padre, posiblemente debido a una educación no demasiado rigurosa.

Pero, no obstante fue este, al parecer, apunte de los hechos y acontecimientos, lo que movió a cometer un delito considerado de herético, y levantó los procesos e investigaciones. El desencadenante de un acto rebelde, fue la huida por parte de Inés de su marido, pero lo que realmente provocó la transgresión a una norma sagrada fue el sentimiento de alcanzar los beneficios del matrimonio, con el hombre que ellas deseaban realmente, y acceder a él de forma legal, con el consenso social de estar formalmente casadas.

Todos estos detalles: desprecio por saber la opinión de ellas cuando las casaron por vez primera, con el agravante de su corta edad; los malos tratos recibidos en el matrimonio de Inés de Cisneros; la sentencia que anula el segundo matrimonio, justificando el primero en base a un protocolo que se había llevado a cabo y que establecía una unión a perpetuidad, y finalmente la penitencia dada, de forma física y humillante a Inés de Cisneros se traduce en claros

signos de la violencia, que por muy institucionalizada que estuviere, no dejaba de ser penosa e incluso lesiva en las vidas y porvenir de ambas mujeres.

Pero lo que sobresale, a partir de todos estos rasgos marcados por la violencia de una situación dada, es la respuesta rebelde de las dos mujeres, y no solamente en la huida por parte de Inés del lado de su primer marido, sino de haber accedido por voluntad propia y sabiendo que estaban cometiendo el acto, que rayaba la herejía, de establecer un segundo matrimonio. Esta forma de afianzar una relación, que mucho más fácil hubiera sido mantenerla en la clandestinidad y oscuridad del amancebamiento, demuestra la dialéctica de una acción sostenida por la lógica de sus protagonistas, una lógica que podía ser tan sólida como la que la Inquisición argumentaba, pero que carecía del favor del dogma.

La Inquisición toma la palabra

Analizando el comportamiento inquisitorial, sobresalen tres temas que aparecen expresados reiteradamente a través de estos dos procesos que se están tratando, como son las edades que tenían cuando las casaron, el ritual con funciones legales y las diferencias de trato que se establecían según la categoría social y el componente étnico de la persona en cuestión.

El primero de ellos, y que ya se ha indicado más arriba sería el de las edades que tanto Anna como Inés tenían en el momento de su primer matrimonio. Este aspecto, que se ha visto bajo la perspectiva de la violencia y también del desencadenante para la transgresión posterior que fue casarse de nuevo, resalta como una contradicción realmente visible dentro del proceder, aparentemente, equitativo de la Inquisición. Sobre todo lo que más llama la atención es que los inquisidores no prestaron atención ni dieron importancia a que esas mujeres-niñas se hubieran casado tan jóvenes, el hecho de haberlas llevado al matrimonio con diez años, como afirmaba el padre de Anna de Velasco en sus declaraciones, transgredía evidentemente la propia normativa de la Iglesia sobre el matrimonio, pudiéndose sugerir incluso la anulación de tal vínculo, y más cuando no se había llevado a cabo en una iglesia o ante un sacerdote, como así lo normalizó el Concilio de Trento. Pero este dato ni se argumentó por las acusadas ni se subrayó por los magistrados, por lo que una de las respuestas a los interrogantes que se plantean sobre este particular, es el de que simplemente no era relevante para los jueces inquisidores el que las casaran o se casaran, con la edad debida o no, el grado de satisfacción en acceder al matrimonio e incluso su rechazo al mismo era indiferente. Este comportamiento inquisitorial confirmaría el sentimiento de indiferencia sobre, ya no los sentimientos o deseos de aquella mujer, sino sobre lo que representaría el ejercicio de su voluntad de forma libre y sin coacciones. Es decir que no se extrañaban de un hecho en el que no dejaban de estar de acuerdo y de que era socialmente natural; precisamente lo que se juzgaba era el rechazo, la huida del marido asignado y en particular la rebeldía en acceder a otro matrimonio, esta vez sí, de su voluntad.

Se podría además abundar aquí en el tema de la moral. O mejor dicho de la doble moral que albergaba en las decisiones de los tribunales inquisitoriales, y relacionándolo con lo arriba expuesto, con el hecho de casar a una mujer de tan corta edad, sería un asunto que entraría en aquella moral que no merecía ser juzgada por la moral religiosa, y más cuando se trataba de una institución que incidía en el sofisticado universo de las herejías, aunque eso sí, el matrimonio bigamo era rotundamente inmoral, y digno de ser atendido por el Santo Oficio, pues discutía el signo sagrado del sacramento del matrimonio, cuyo incumplimiento sería calificado de herético.

Es por ello, que en las genealogías de las mujeres acusadas de bigamia se les pedía mostrar sus conocimientos sobre las oraciones y catecismo, a fin de conocer los magistrados el grado de religiosidad que profesaban y practicaban. Lo que las llevaba también a un dilema, sobre todo a ellas, pues si decían que no eran “buenas cristianas” o no demostraban serlo lo suficiente, caían en el ámbito de la temible herejía y, si por contra, daban muestras de conocer el ritual y normativa católica y habían desobedecido uno de sus sacramentos, podían ser también acusadas y condenadas de “herética pravedad”. Entonces, podemos ver la conexión entre religión y buena moral, que podrían incluso ser dos cuestiones distintas que se complementarían dependiendo de los intereses y del tipo de transgresión que subjetivamente se le otorgara.

Pero, recordemos también, que ellas habían caído en transgresiones a la moralidad, pudiéndose a la vez calificar de delictivos algunos de sus actos, como podría ser el facilitar testigos y pruebas falsas, mentiras, amancebamientos (que también se castigaban si eran demasiado ostentosos), todo lo cual no se percibe con interés significativo para los magistrados.

El segundo tema que merece una reflexión, es el del ritual, el ritual como símbolo y como prueba legítima. Así pues, como nos dice P. Bourdieu (1991: 163):

“Comprender la práctica ritual, devolverle no sólo su razón, sino su razón de ser sin convertirla en construcción lógica o en ejercicio espiritual, no es solamente reconstruir su lógica interna; es restituírle su necesidad práctica relacionándola con las condiciones en las cuales se encuentran definidos tanto las funciones que cumple como los medios que emplea para ello”.

Es por esta misma lógica de la función y el medio donde el ritual se desarrolla y es donde se puede observar que permanece en el tiempo y en la legitimación de los actos ejecutados. Es una necesidad práctica, que va más allá de un contrato legal. Y que se transmite con más fluidez que una reglamentación sin una sólida base de tradición cultural.

Pero todavía más, se podrían atribuir al ritual de establecer un matrimonio todos los requisitos de legalidad por pertenecer al ámbito de lo “sagrado” (por las características del matrimonio católico), y porque *“se entiende por ‘sagrado’ cualquier objeto o entidad la relación con la cual por parte de determinado grupo humano deba ser obligatoriamente ritual. Se contradistingue a la condición de ‘profano’, que es aquella que no lleva implicadas actitudes rituales”* (Delgado 1988: 591).

Entonces, y siguiendo con el texto de M. Delgado (ut supra: 594), no sería lo sagrado lo que definiría el ritual sino que, al contrario, éste último calificaría la sacralidad de un determinado acto. Es por ello que al afianzar y potenciar la

categoría del rito en el Concilio, se refrendó la institución como sagrada, en su categoría de sacramento.

Así pues el Concilio que se está referenciando, denominado de Trento, se celebró fundamentalmente para condenar las propuestas reformadoras de Lutero, pero también para poner orden y sistematizar la propia organización interna de las estructuras de la Iglesia católica, a nivel de consolidar dogmas y sentar criterios de actuación sobre aspectos, como por ejemplo, el del ritual que no estaban lo suficientemente definidos.

En los argumentos que allí se desarrollaron, la sacramentalidad del matrimonio fue tema de debate durante la sesión séptima del tres de marzo de 1547, estableciéndose en ella una definición clara del mismo, para que constara una distinción en lo que era un contrato y un sacramento¹⁵, que englobaría en el caso del matrimonio cristiano también el carácter natural y civil, creándose una doctrina oficial del matrimonio (Tejero 1971: 325).

O sea, lo que los edictos de Trento pretendían, además de mostrar una especial preocupación pastoral, era también ratificar que la Iglesia aún ostentaba el control de la sociedad y de la familia.

No obstante, fue el 11 de noviembre de 1563, en la sesión XXIV (*Concilio de Trento* 1828: 295) cuando se estableció el verdadero debate sobre el matrimonio, surgido a raíz de las propuestas ofrecidas por el decreto Tametsi¹⁶, el cual se aprobó, y que regulaba el matrimonio y su celebración en base a la libre voluntad de los contrayentes, publicación de las amonestaciones y la presencia del párroco y de testigos en el ritual a llevar a cabo para efectuar un enlace matrimonial. Se marcaron en dicha reunión las reglas a seguir, las cuales aceptó la Corona española el 12 de julio de 1564, comprometiéndose a hacerlas cumplir en sus dominios (Enciso 1986: 181).

Se recalcó también en aquellas reuniones el aspecto de la indisolubilidad del matrimonio, que era parte esencial del sacramento, ya que formaba parte de la legitimación que se le confería al propio derecho divino (Gaudemet 1993: 351).

Este último requisito, que distingue y marca al matrimonio católico, es el principal argumento que conllevaba a la bigamia, tan sólo la muerte de uno de los cónyuges deja la libertad al otro para poder contraer un nuevo matrimonio, y las bases que demostraban si el primer matrimonio contraído era legítimo podían encontrarse en el seguimiento de un determinado ritual, aquél que Trento había dictado, pero sobre todo aquél que cumpliera con los parámetros designados por el símbolo, pero también que hubiera demostrado un referente público, es

15. Discutiendo firmemente lo expuesto en la obra de Lutero *De Captivitate Babilonica*, de que el matrimonio, según Lutero, no era un sacramento sino un contrato, por no ser decisivo el versículo de San Pablo (Cor. 7.10 y 11), y atacaba además con dureza la legislación eclesiástica sobre los impedimentos que sobre el matrimonio imponía (Tejero 1971: 223). La característica primordial, reiteradamente debatida por la Iglesia, los clérigos y los teólogos que integraban las jerarquías del estamento eclesiástico, fue precisamente en reafirmar el orden sacramental del matrimonio y, en consecuencia, la doctrina católica ha insistido continuamente en que el matrimonio es "*signo de unión de Cristo con la Iglesia*" (ut supra: 542).

16. Llamado así por la palabra que iniciaba el texto de este decreto.

decir que el ritual elevaría, como antes se ha indicado, el acto a sagrado, y por muy en contradicción que estuviera con las cláusulas de Trento, si se había llevado a cabo ante testigos y era “publico y notorio” que eran marido y mujer, los tribunales se decantaban a ratificarlo como legítimo, dejando de lado el que se hubiera accedido sin el requisito, que también Trento dictó, de que fuera un acto voluntario y sin coacciones a los contrayentes, con la edad debida y prescindiendo incluso de la adecuada bendición sacerdotal.

Y por último, el tercer tema que resalta, porque además llama la atención en las decisiones que en un principio deberían ser imparciales para las personas que pasaron por los tribunales inquisitoriales, sería aquel de las disposiciones y votaciones en las sentencias establecidas por el tribunal del Santo Oficio.

En lo que respecta a Anna de Velasco se percibe y es patente una delicada observancia en el trato, no sólo por ser su padre un hombre de ilustre rango, sino que ella por sí misma representaba un rico valor por su origen de española y noble, que la diferenciaba del resto de mujeres. Podía haber incurrido en pecado, incluso haber rayado su comportamiento en la herejía, pero su nacimiento en noble cuna le confería unas consideraciones de las que carecieron las mujeres que no disfrutaban de estos requisitos.

Por contra, no debemos de olvidar el trato dado a Inés de Cisneros que fue puesta, por orden de los jueces inquisitoriales en las cárceles secretas, cuyo nombre ya sugería temor, y después se la puso a trabajar, sirviendo en el Colegio de Niñas, para que pudiera pagar su manutención. Además de que en el último recorrido de su periplo de castigo, la sentencia que le fue dictada no se parecía en nada a la que se otorgó a Anna de Velasco.

Es singular por lo tangible que se observa, a pesar de no escribirse literalmente, los prejuicios que se tenían con una mujer del pueblo, con características de mezcla étnica incluso en la denominación que se le daba, en este caso de mestiza que se anota conjuntamente con su nombre, como si de un componente de tipo moral se adosara a su persona. Si era mestiza, es decir posiblemente ilegítima, o bien con antepasados que tuvieron orígenes no demasiado definidos (a pesar de recalcar la acusada que no tuvo antepasados penitenciados por la Inquisición), su comportamiento también estaría hasta cierto punto pre-dispuesto a una posible transgresión. Cuando, por contra, vemos al lado de una mujer el apelativo de “doña”, consecuentemente, tenía una cierta calidad que se había de tener en cuenta a la hora de juzgar su pecado. Podía haber sido por desliz educacional, por la debilidad propia e inherente a la mujer, o simplemente por la inexperiencia que la hubiera hecho caer en el engaño¹⁷. Los jueces,

17. En este sentido pondría como ejemplo unos procesos por amancebamiento en los cuales se hace una clara distinción entre las españolas y aquéllas pertenecientes a las castas o mestizas. De las primeras incluso se silencia su nombre en los expedientes y no así de las otras, justificando que no se había hecho por ser una “*muger honesta*”, entendiéndose honestidad como sinónimo de “decente”, es decir española, su honestidad pues pasaría por el matiz de pertenecer al mundo que ostentaba el poder (AGN, Sec. Criminal, vol. 641, exp. 28, fs. 300-305, proceso contra Gregorio Ruiz (español) con *muger honesta* y AGN, Sec. Criminal, vol. 641, exp. 28, fs. 330-332, proceso contra Cristóbal de Medina y una *muger onesta*).

sabedores de que estaban tratando a dos personas de calidad diferente, se infiere que obraban según los antecedentes personales de sus protagonistas con una determinada predisposición.

En Anna de Velasco, el padre buscó el apoyo y consultó a los teólogos, encargándose del caso el padre Juan Pérez de la Compañía de Jesús de la Ciudad de México, para conocer a ciencia cierta el grado de pecado en que su hija había caído, no para que se dirimiera el abuso que por su parte, el del padre, había ejercido al casar a su hija con tan corta edad. Pero además, se dedicaron a pensar en si el primer matrimonio de ella era válido, para anular o bien consentir el segundo, lo que evidentemente no se hizo con Inés de Cisneros por jueces ni teólogos, pues tenían la seguridad de su delito o bien no era necesario su consejo, para dictaminar que ella se había casado de forma bigama.

Si bien es cierto que a Anna de Velasco no se le preguntó ni se le pidió declaración, tampoco se la violentó con trabajos ni servicios, y su sentencia fue realmente mínima, aunque se la obligó de igual manera a seguir los dictados de la Inquisición, mas su penitencia quedó como sigue:

“... y a la dicha doñana de belasco en que tenga unas nobenas en la capilla de nra señora de la soledad en la dicha yglesia y en otras dos botijas de azeyte para la dicha lanpara y en todas las costas proçesales”¹⁸

En cuanto a la penitencia dada a Inés de Cisneros en Auto público, a parte de los azotes que lastimaban en la carne y en la dignidad de la persona, la afrenta que representaba el salir a la calle con una ridícula vestimenta, marcada con las insignias de su pecado y que lo vieran los vecinos y conocidos era otra forma de desnudar, de despojar de los atributos que tiene cualquier individuo, con más o menos poder económico. Aquel paso por las calles públicas, y el espectáculo concedido a las gentes que estaban libres de pecado, sería recordado en el lugar donde ya resultaría muy difícil reanudar la vida cotidiana de la condenada, y el castigo al ostracismo, además del destierro, era un factor más a añadir a la penitencia. Además, no era lo mismo el ultraje de los azotes dados a un hombre que el de la humillación de la mujer al ser expuesta desnuda del “cinto para arriba” en público, cuando se le aplicaba el mismo castigo que al hombre, lo cual implicaba una clara e infamante diferencia. Por este motivo en 1792 los magistrados de la Sala de Alcaldes mandaron que, por el escándalo que producían las mujeres por ir desnudas de medio cuerpo, fueran tapadas con un cendal (Tomás y Valiente 1969: 373), y es de suponer, por lo expresado en la propia providencia emitida, que lo que primordialmente se intentaba era no perturbar a quienes presenciaban la ceremonia.

Otra de las fórmulas de que se componía el ritual en los ordenamientos inquisitoriales, y que además tenía todos los componentes de un reglamento oculto, era el que debía guardarse un absoluto secreto de todo lo acontecido durante los juicios y de no revelar las acusadas lo que hubieren visto u oído en las, ya

18. AGN, Sec. Inquisición, vol. 264, s/ exp., f. 309-312. Proceso contra Anna de Velasco.

de por sí enigmáticas, cárceles secretas de la Inquisición, tal como se le advirtió a Inés de Cisneros, en los consabidos “avisos de cárcel”.

En este caso, como en otros que se podrían citar, no sabemos con certeza qué clase de misterio podía guardar el trato a su persona que debía de callarse, aunque podemos suponer que se trataba de una fórmula ritual que envolvía con un halo sobrenatural a la institución, y representaba en definitiva un acto más del ritual, pues también en este no saber lo que pasaba, lo que se hacía en las cárceles o en los propios tribunales, fomentaba un poder del que en realidad eran deficitarios, se revestían de una fuerza que se presuponía superior a la que en realidad tenían o podían abarcar.

Un procedimiento que mostraría también el carácter paternalista de la institución inquisitorial era el que, además de lo ordenado como sentencia, se obligaba a la mujer evadida y por supuesto a la bigama, a volver a hacer vida maridable con el primer marido y atender también las reclamaciones de éste cuando la pedían a la justicia. Representaba en definitiva una propiedad huida o sustraída de un dueño legal representado en el marido, pero también consistía tal resolución en mostrar que no se podía desobedecer a una institución, en este caso la del matrimonio. El grado de satisfacción que ellas pudieran tener en volver al lado de un marido del cual podían incluso esperar represalias no contaba a su favor, puesto que formaba parte de la propia sentencia por el desacato de la huida. Este apunte que se añadía a la sentencia pasa generalmente desapercibido, diluido por los castigos relevantes de la afrenta pública y daño físico, pero que suponía un factor de humillación ejemplarizante que debería subrayarse, pues quedaba ya en el porvenir de aquella mujer. Reemprender una vida que había en su día desechado y entre las personas con las que había convivido suponía una condena perpetua o bien el continuar una nueva migración y posibles persecuciones, ya con categoría de reincidente.

Conclusiones

Haciendo una breve recapitulación de todo lo expuesto, resaltaría la respuesta de rebeldía que surge de ambas mujeres procesadas; diferentes en su condición social, pero iguales o semejantes en su posición frente a situaciones de imposiciones y violencia.

Fueron rebeldes por no aguantar lo que en principio era inherente a la situación de una mujer dentro del matrimonio, o sea, dejar que la casaran con la persona que sus mayores consideraran oportuno y también soportar lo mejor posible los malos tratos que este marido, en ocasiones, pudiera darle.

Además, no hemos de olvidarnos en resaltar aquella rebeldía que mostraron, producto de la propia autonomía, como era el casarse con el hombre elegido y hacerlo, como nos subraya Inés de Cisneros, por “afición”, es decir por amor o inclinación sexual. Esta actitud, tan poco frecuente y siempre criticada en la mujer, aparece, no obstante, obscurecida pero real, en los textos y actuaciones de las mujeres procesadas por bigamia.

La utilización de ciertas estrategias para zafarse del castigo, como sería el hecho del cambio de nombre que vemos, por ejemplo, en Inés de Cisneros cuando se volvió a casar, apareciendo el de Isabel Vázquez, evidentemente para que no se llegara a saber de su bigamia, denota astucia y una sagacidad que se contradice con lo que ellas mismas, las mujeres que aparecieron delante de los tribunales, trataban de demostrar, intentando que se las considerara débiles mujeres, esgrimiéndolo como defensa aludiendo con ello a la figura jurídica de inferioridad o menor responsabilidad (en comparación con los hombres) en la ejecución de sus propios actos, tal como aparece así escrito en el juicio a Inés de Cisneros, en el que manifestó:

"con muchas lagrimas que si entendia que el dho Juan hera su marido, y que saviendolo se casso segunda vez con el dho franco. de la cruz lo qual causaron sus muchos pecados, y que la cego la afición que tenia al dho negro esclavo, no saviendo lo que se hazia"¹⁹

Por otra parte, se discutiría también en muchos casos que se casaran de nuevo por necesidad de subsistencia, pues se observa en particular en las mujeres del pueblo, trabajadoras en el campo o bien en el servicio doméstico, y aquellas que se podían mantener con algún oficio que podían, y así lo hacían, mantenerse a ellas mismas e incluso a su familia.

Hemos de entender, no obstante, que las mujeres novohispanas marcadas por una posición social relevante era menester que encontraran un marido para acceder, no sólo al estatus de mujer casada y por ello respetable, sino a tener su propia subsistencia asegurada, ya que el mercado de trabajo era relegado a las clases humildes, y concretamente en América, a las castas, mestizas o españolas sin antecedentes de nobleza.

Es por ello que estas mujeres, pertenecientes al sector popular de la población, priorizaban frecuentemente la calidad de vida que les podía ofrecer un hombre, aunque fuera un esclavo e incluso de estatus social inferior al suyo, referido a un bienestar y estabilidad de la pareja, distinto a la "mala vida" que, como ellas mismas argumentaban, les daban sus maridos con los que se casaron primero, y cuyo ejemplo lo vemos reflejado en Inés de Cisneros.

Estos conflictos que se encuentran en los dos procesos que hemos visto brevemente, generadores de violencia se nos muestran, salvando los matices del vocabulario moderno, muy actuales y dramáticamente cotidianos. La mala vida, los malos tratos, las manipulaciones y abusos ejercidos a la mujer son un tema atemporal y universal que parecen sobrevivir a los avances tecnológicos y a las revoluciones intelectuales. Tal vez sería necesario analizar este día a día, marcado por la cotidianidad que reproduce los males ejercidos por los que creen tener un pretendido poder de unos individuos sobre otros, mostrándolos y despojándolos de la tácita naturalización y general consentimiento.

19. AGN, Sec. Inquisición, vol. 186, exp. 3, s/ numeración. Proceso contra Inés de Cisneros.

Fuentes y bibliografía citadas

Fuentes manuscritas

Archivo General de la Nación (México DF): AGN:

Sección Inquisición:

Vol. 186, exp. 3, s/ numeración. Proceso contra Inés de Cisneros.

Vol. 264, s/ exp., fs. 309-312. Proceso contra Anna de Velasco.

Vol. 520, exp.57, fs. 91 y 92. Denuncia de sí misma de María de la O y Tapia.

Sección Criminal:

Vol. 641, exp. 28, fs. 300-305. Proceso contra Gregorio Ruiz con *muger* honesta.

Vol. 641, exp. 28, fs. 330-332. Proceso contra *Cristoval* de Medina y una *muger onesta*.

Archivo General de Indias (Sevilla): AGI:

Indiferente: Consulta del Consejo de Indias, 740, N. 6.

Bibliografía citada

ALBERRO, Solange.

Inquisición y sociedad en México, 1571-1700, México, FCE. 1993.

BOURDIEU, Pierre.

El sentido práctico, Madrid, Taurus Ediciones, 1991.

CONCILIO DE TRENTO.

Barcelona, Imprenta de Sierra y Martí, 1828.

DELGADO, Manuel

"Sagrado / Profano" en Aguirre Baztán, Ángel (Ed.), *Diccionario Temático de Antropología*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1988. pp. 591-595.

ENCISO ROJAS, Dolores.

"Un caso de perversión de las normas matrimoniales: el bígamo José de la Peña", en Ortega Noriega, Sergio (Ed.), *De la santidad a la perversión o porqué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Ed.Grijalbo, 1986, pp.179-194.

FIGUERAS, Estrella.

"*Pervirtiendo el orden del santo matrimonio. Bígamas en México: S. XVI-XVII*". Tesis doctoral presentada en el Departamento de Antropología Social e Historia de América y África, Facultad de Geografía e Historia, Universidad de Barcelona, 2001.

FROMM, Erich.

Y seréis como dioses, Barcelona, Eds. Paidós, 2000.

GACTO, Enrique.

"El delito de bigamia y la inquisición española", en *Sexo barroco y otras transgresiones premodernas*, Madrid, Alianza Editorial, 1990, pp. 127-152.

GAUDEMET, Jean.

El matrimonio en Occidente, Madrid, Ed. Taurus, 1993.

HUMBOLDT, Alejandro de.

Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España, México, Ed. Porrúa, 1978.

KING, Margaret L.

Mujeres Renacentistas. La búsqueda de un espacio, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

LAVRIN, Asunción (Comp.).

Las mujeres latinoamericanas. Perspectivas históricas, México, FCE. 1985.

MARIEL DE IBÁÑEZ, Yolanda.

El tribunal de la Inquisición en México (siglo XVI), México, UNAM. 1979.

MEDINA, José Toribio de.

Historia del Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición en México, Cien de México, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1991.

PASCUA SÁNCHEZ, M^a José de la.

Mujeres solas: historias de amor y de abandono en el mundo hispánico, Centro de Ediciones de la Diputación de Málaga, Málaga. 1998.

PITA MOREDA, María Teresa.

Mujer, conflicto y vida cotidiana en la ciudad de México a finales del periodo español, Madrid, Exmo. Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 1999.

TEJERO, Eloy.

El matrimonio misterio y signo, siglos XIV al XVI, Pamplona, EUNA. 1971.

TOMÁS Y VALIENTE, Francisco.

El derecho penal en la monarquía absoluta, siglos XVI-XVII-XVIII, Madrid, Ed.Tecnos, 1969.

Mesa III

Elites, mercados, tierra y revuelta social

*Coordinadores:
Gabriela Dalla Corte*

Gabriela Dalla-Corte Caballero

A DIOS ROGANDO.... LAS ÓRDENES REGULARES ESPAÑOLAS Y EL NACIONALISMO FILIPINO DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX.

Josep M. Delgado Ribas
Universitat Pompeu Fabra

Cuando aún no se han desvanecido del todo los recuerdos de la penúltima de las grandes celebraciones del santoral historiográfico español, dedicada a recordar el llamado “Desastre del 98”, la necesidad de profundizar en el estudio del colonialismo español en Asia vuelve a ser sólo un anhelo del reducido pero aguerrido grupo de historiadores catalanes, y no catalanes, que desde hace quince años nos dedicamos a ello, con un tesón que, según algunos compañeros más acostumbrados a pastar en el redil de pesebres conmemorativos, raya en la locura. Más que las desgracias y/ o los dolores de la Madre Patria, lo que nos preocupa es penetrar en los tenebrosos vericuetos de la lógica colonial para tratar de comprender el funcionamiento del imperio español a lo largo de los siglos.

Uno de los objetivos de este proyecto de investigación a largo plazo es el de redefinir el papel de la Iglesia en el modelo colonial filipino. Bastión del estado colonial en las Filipinas, el clero regular español gozó siempre en el archipiélago de un *status* especial. Uno de los aspectos más llamativos de esta situación de privilegio fue la exención, sólo aplicable a los religiosos regulares filipinos después del Concilio de Trento, de llevar vida regular, es decir, tras los muros conventuales. Atendiendo al papel que aún jugaban los misioneros españoles en Asia, Felipe II optó por considerar que el clero regular era imprescindible no sólo para garantizar el progreso de conversión de los habitantes de la isla, sino también para mantener a los ya convertidos en la observancia de la religión católica, cometido que de ordinario garantizaba el clero secular, que desde la parro-

quia se encargaba de la cura de almas. La complejidad del caso de Filipinas, un territorio distante donde los naturales hablaban más de cien lenguas y variantes dialectales diferentes, hacía aconsejable que esta función fuera asumida por las órdenes regulares. En las islas del Pacífico español la identidad entre el fraile y el padre fue casi total, hasta el punto de originar curiosas confusiones en la mente de sus feligreses que rebautizaron la casa parroquial, la vivienda del sacerdote que residía en su pueblo, con el nombre de *convento*.

Puede que la decisión de Felipe II resolviera algún problema en la etapa inicial de conversión de las islas; pero lo que es seguro es que legó a sus sucesores un futuro plagado de problemas y conflictos. En primer lugar, dentro de la misma iglesia, puesto que los miembros de las órdenes regulares nunca acataron la cadena jerárquica del clero secular, aduciendo que sólo debían obedecer a los provinciales de sus órdenes, y no a los obispos. Este conflicto, interno de la iglesia española, se acentuó durante el período de la Ilustración cuando algunos arzobispos como Basilio de Santa Justa y Rufina, contemporáneo y amigo de Campomanes (1983), con el cual se carteaba a menudo para explicarle sus problemas, pretendieron aumentar la presión sobre los padres/frailes, especialmente en dos terrenos, la escolarización en castellano de los filipinos y la aceptación de las visitas pastorales de inspección, efectuadas por los obispos y sus vicarios. El segundo conflicto adquirió más relieve, en la medida en que constituyó uno de los factores clave en la agenda reivindicativa del primer nacionalismo filipino: la creciente contradicción entre un clero secular filipino cada vez más numeroso y sus dificultades para hacerse cargo de las parroquias. Y es que, a mediados del siglo XIX, y cuando las condiciones que habían motivado la exención del cumplimiento de la regla conventual a los frailes españoles en el archipiélago, eran cosa del pasado, el enroque del clero regular a ceder ni un ápice de su poder parroquial a las nuevas generaciones de sacerdotes filipinos salidos del seminario, se convirtió en motivo de creciente fricción entre los grupos dirigentes de la sociedad filipina, muchos de cuyos miembros habían optado por la carrera eclesiástica.

John N. Schumacher (1987:231), ha explicado de forma convincente que la actitud cada vez más ultramontana del clero regular español en Filipinas tiene mucho que ver con la desamortización y el progresivo deterioro de los privilegios de la iglesia en la metrópoli, como resultado del lento pero inexorable avance de la revolución liberal. Su única defensa ante la imparable disolución de las relaciones sociales feudales fue la de hacer hincapié en el papel fundamental que las órdenes jugaban en el mantenimiento de la paz imperial en el archipiélago para, de esta manera, asimilar cualquier ataque a esta situación de privilegio con un agresión a la soberanía española. De aquí se siguió que los enemigos de la *frailocracia* pasaron a ser, de modo automático, enemigos del estado colonial español. La estrategia tuvo éxito y los sucesivos gobernadores generales que ejercieron el mando en las islas, con pocas excepciones, reforzaron desde el poder civil la visión maniquea que el propio clero había construido para justificar sus prerrogativas. La secuela dramática de esta miopía política fue la ejecución de los padres Mariano Gómez y José Burgos tras los motines del arsenal de Cavite en 1872, y el exilio forzoso de muchos miembros de la incipiente bur-

guesía filipina, que los habían adoptado como referentes intelectuales. Es en torno a esta fechas que el movimiento contra los frailes comienza a tomar cuerpo entre la joven intelectualidad tagala, que tiene la posibilidad de cursar estudios universitarios fuera de las islas, principalmente en España, y se traduce en uno de los principales argumentos del programa reformista del movimiento de *Propaganda*, cuyo objetivo principal será el convencer al gobierno español de que es necesario introducir en Filipinas las mismas reformas liberales que ya se han consolidado en la metrópoli, a través del activismo político de hombres como Marcelo H. del Pilar, Graciano López Jaena, Mariano Ponce, o el mismo José Rizal, que se muestran especialmente activos en Madrid y Barcelona durante los primeros años ochenta del siglo XIX (Cfr. Martín Corrales, 1998). La denuncia de los privilegios del clero regular, por trasnochados e incompatibles con la modernidad, se convirtió en el principal hilo conductor de la actividad política de los *ilustrados* filipinos en el exterior, que supieron aprovechar unas libertades individuales inexistentes en su país para señalar con el dedo los abusos que se derivaban de la teocracia filipina.

Sin duda, el *Noli me Tángere* de José Rizal constituyó, por sus repercusiones a escala europea la denuncia más efectiva de este estado de cosas. Editado en Berlín en 1887, el *Noli* constituía un cuadro coral de la sociedad Filipina, donde sobresalen las figuras tenebrosas del padre dominico fray Sybila “hermoso, pulcro y brillante, como sus gafas de montura de oro”, que “hablaba poco y parecía pesar sus palabras”, o del orondo padre Dámaso, franciscano, de “mirada poco tranquilizadora, anchas quijadas y hercúleas formas” (Rizal, 1995:4).

Una conversación entre los dominicos fray Sibyla y el provincial de los dominicos en Manila, desvela algunas de las claves que se escondían detrás del conflicto que enfrentaba a las órdenes con los estamentos más inquietos de la sociedad filipina:

“Provincial - “Nuestro poder durará mientras se crea en él. Si nos atacan, el Gobierno dice: los atacan porque ven en ellos un obstáculo a su libertad, pues entonces conservémoslos

- Y, ¿si les dan oídos?. El Gobierno a veces...

Provincial - ¡No les dará!

Fray Sibyla - Sin embargo, si, atraído por la codicia, llegase a querer para si lo que nosotros recogemos.. si hubiese un atrevido y temerario...

Provincial - Entonces, ¡ay de él!...Además, nosotros necesitamos que nos ataquen, que nos despierten: esto nos descubre nuestros flacos y nos mejora. Las exageradas alabanzas nos engañan, nos adormecen, pero fuera nos ponen en ridículo, y el día en que estemos en ridículo, caeremos como caímos en Europa. El dinero ya no entrará en nuestras iglesias, nadie comprará escapularios ni correas ni nada, y cuando dejemos de ser ricos, no podremos ya mas convencer a las conciencias.

Fray Sibyla - Psh!, siempre tendremos nuestras haciendas, nuestras fincas..

Provincial - Todas se perderán como las perdimos en Europa!. Y lo peor es que trabajamos para nuestra misma ruina. Por ejemplo: ese afán desmedido de subir cada año, y a nuestro arbitrio, el canon de nuestros terrenos... ese afán nos pierde. El indio se ve obligado a comprar en otra parte tierras tan buenas o mejores que las nuestras. Temo que no estemos empezando a bajar...” (Rizal, 1995:46-47).

Para Rizal, y para muchos de los *ilustrados* tagalos que expresaban libremente fuera de Luzón unas opiniones que dentro nadie se atrevía a sostener en público, la raíz del conflicto con las órdenes regulares radicaba, más que en su

papel político o en sus ideas ultraconservadoras, contrarias a cualquier cambio en la situación de Filipinas, en su calidad de propietarios de un inmenso patrimonio rústico acumulado durante tres siglos.

La visión crítica de Rizal sobre el papel de las órdenes religiosas no era novedosa, ni descubría nada que el gobierno español no conociese. Aproximadamente unos cien años antes de que viera la luz el *Noli me tângere*, el memorial de un comerciante inglés residente en Manila¹ había denunciado el parasitismo de las órdenes regulares sobre la actividad económica de las Filipinas, aportando detalles precisos. Pese al enorme potencial exportador que tenía el archipiélago, su comercio exterior se limitaba al tráfico del Galeón que unía Manila y Acapulco, con sus bodegas repletas de costosas manufacturas de la China y la India, principalmente textiles. Los negociantes de Manila que se distribuían el control de la carga del Galeón, actuaban del mismo modo que los comisionistas gaditanos del comercio europeo, durante la etapa del monopolio; compraban a sus proveedores en origen la mercancía, la transportaban a Manila y de allí la expedían a Nueva España. Estos comerciantes no arriesgaban nada. El dinero necesario para organizar la expedición se obtenía a crédito a través de contratos de cambio marítimo, y era reembolsado a los acreedores, con sus intereses, tras el retorno a las islas del Galeón. Los costes financieros de cada operación eran muy elevados, en torno a un 44% sobre el capital obtenido a crédito, pero la diferencia entre el precio de compra y el de venta de las mercancías, en torno a un 132%, parecía garantizar unos *pingües* beneficios. Se trataba, sin embargo, de una especulación que a fines del siglo XVIII perdía rentabilidad a pasos agigantados. En primer lugar, porque los precios de las mercancías asiáticas en el mercado novohispano mostraban una clara tendencia a la baja, como resultado de la creciente competencia de las importaciones de textiles y otras manufacturas procedentes de Europa, ya fuera a través del sistema legal del comercio libre, autorizado sin restricciones a partir de 1789, o a través del contrabando, y en segundo lugar, porque los costes de transacción eran muy elevados. El especulador en géneros de Asia gastaba aproximadamente la mitad de la suma recibida a crédito en financiar los costes del transporte y los gastos corrientes de los encomenderos que se hacían cargo de la gestión de la operación, y todo ello tenía que pagarse con el producto de la venta de las mercancías en Acapulco. ¿Quién se beneficiaba siempre de este comercio? En buena lógica, los prestamistas que disponían de recursos para dar dinero a cambio marítimo y que, salvo caso de fuerza mayor, recuperaban regularmente su inversión con los intereses. ¿Y quiénes eran estos prestamistas? Las órdenes regulares, que movilizaban a tal fin los fondos de las Obras Pías.

El autor del memorial ponía asimismo de relieve que las órdenes regulares eran las mayores beneficiarias de la redistribución de rentas que generaba el gasto público del gobierno colonial en las islas. Recibían regularmente una parte del cuarto de millón de pesos fuertes que las cajas reales de México libran

1. AGI, *Filipinas*, leg. 371.

a la de Manila en concepto de situado e, indirectamente, ingresaban también en sus arcas un tercio de los aproximadamente 900.000 pesos que anualmente gastaba la hacienda filipina de sus propios ingresos fiscales, procedentes de tributos y rentas estancadas. Esta última estimación se basaba en el hecho de que la cifra que la administración gastaba en salarios y pagos diversos a españoles residentes en las islas ascendía a 300.000 pesos, y servía para que la milicia y la burocracia cubriera sus necesidades de vivienda y alimentación. Dado que, según nuestro anónimo informante, las corporaciones religiosas eran propietarias del 75% del suelo urbanizado de Manila, y prácticamente copaban con la producción de sus haciendas el mercado de abastos de la capital, los salarios de burócratas y militares acababa en la "bolsa de los propietarios".

Para los mestizos y la *principalía* indígena de Filipinas, cuyas opiniones se expresaban a través de los escritos de los *ilustrados*, sus miembros liberados, que tuvieron la oportunidad de cursar estudios universitarios en Europa gracias a la expansión de la agricultura exportadora, era claro que el control de la propiedad de la tierra por parte de las órdenes religiosas era le principal motivo de queja hacia el clero regular-. En su *Soberanía Monacal*, escrita dos años después de la publicación del *Noli*, Marcelo H. del Pilar, contraponía el papel parasitario de los opulentos frailes, a las penurias de los inquilinos que les arrendaban la tierra:

"Hoy los conventos son los millonarios; sus grandes fondos no son susceptibles de enajenación y se cultivan sin estímulo por parte de los propietarios y con desaliento por parte de los productores. Dados en arrendamiento, su canon va creciendo periódicamente a medida que la actividad del colono consigue introducir mejoras en el cultivo y producción. Una mata de caña, un árbol frutal que aumente los rendimientos de la finca queda sujeto al aumento de cánón y el inquilino se ve en la necesidad de pagar este gravámen so pena de dejar el arriendo y perder las impensas hechas en la mejora del terreno" (*Del Pilar, 1889:143*).

El énfasis puesto por del Pilar en el carácter explotador de la relación que supeditaba a los arrendatarios *inquilinos* con los arrendadores religiosos era una idea compartida por la totalidad de los intelectuales filipinos críticos con el sistema colonial español, pero constituía una variable nueva en la crítica al papel de las órdenes religiosas, que se había incorporado durante los años ochenta al discurso reivindicativo de los nacionalistas filipinos, no por casualidad. La correspondencia mantenida por José Rizal con su familia permite comprobar como el creciente protagonismo de la cuestión de las tierras del clero, fue ligado al aumento de las tensiones por el control de la renta de la tierra entre propietarios religiosos e *inquilinos* tagalos y mestizos a partir de, aproximadamente 1884, en una coyuntura de caída internacional de los precios de los principales productos de exportación filipinos. En una carta de 1883, enviada a Rizal por su hermano Paciano desde Calamba, éste mostraba su agradecimiento a los dominicos por la entrega de un lote de tierra virgen en Pansol que formaba parte de su hacienda, insinuando, incluso, que la familia recibía un trato de favor por parte de los religiosos españoles:

"Este terreno que no nos costó nada y nos fue cedido por la corporación con preferencia a otro alguno, merece que se agradezca un poco esto aquéllos que, sin debernos nada, quieren el bien

de nuestra familia... Estos Padres no tienen obligación alguna de darnos exclusivamente el terreno de Pansol, desentendiéndose de los otros que lo solicitaban con empeño, no parece sino que éstos se proponen dispensar a la familia todo el favor que les es dable hacer; bien comprendido, a nosotros nos toca evitar que nuestra conducta les disgustase en lo más mínimo..."².

El consejo dado por Paciano a su hermano de no disgustar a los benefactores de la familia fue seguido solo a medias por José Rizal solo a medias. En el *Noli me Tángere*, la crítica a la gran propiedad de las órdenes regulares aparece muy ocasionalmente; sin embargo, su autor arremete contra el excesivo protagonismo social y político de los frailes y denuncia los abusos que cometían. Hasta este momento, por tanto, la afirmación de Schumacher (1973:273) en el sentido de que la cuestión de la tierra era un tema de importancia secundaria para Rizal es del todo acertada.

La postura de Rizal, y la de los protonacionalistas filipinos influenciados por él, se radicalizó cuando la etapa de prosperidad que había vivido la agricultura exportadora filipina durante buena parte del siglo XIX parecía llegar a su fin (los precios del azúcar se redujeron a la mitad entre finales de los años setenta y mediados de los noventa del siglo XIX, desde los 71,54 pesos por tonelada métrica en 1877, a los 34,58 de 1877, Cfr. Legarda, 1999:121). En noviembre de 1884, Paciano Rizal contestaba a su hermano José, que había solicitado un aumento de su asignación para comenzar los estudios de doctorado, comentando las estrecheces económicas de la familia "que desde el mes de junio hasta hoy, a veces pasábamos sin una peseta", debido a la caída de los precios del azúcar en el mercado internacional. La venta de la cosecha había producido 3000 pesos menos de lo esperado, y dejaba al descubierto una deuda de 4000, procedente de la compra de maquinaria nueva³. Este mismo mes, y desde su atalaya privilegiada de Madrid, José Rizal advertía de los riesgos que se cernían sobre la industria azucarera filipina. La firma inminente de un tratado comercial entre España y los Estados Unidos que permitía la entrada libre de aranceles del azúcar cubano y puertorriqueño, y al cual intentaba también sumarse Gran Bretaña en beneficio de sus colonias tropicales, ponía en peligro la posición del azúcar filipino en sus mercados tradicionales. En diciembre, Rizal manifestaba su deseo de retornar a Calamba para colaborar con la familia en la gestión del negocio, en vista de que la firma inminente del acuerdo con los Estados Unidos, condenaba a "su ruina total y completa" al comercio del azúcar filipino⁴.

Pero, como reconocía el propio Paciano, la principal amenaza para la continuidad de los inquilinatos en Filipinas, no procedía tanto de la política dictada en

2. Paciano Rizal a José Rizal, Calamba, 1883, en *Escritos de José Rizal*, Tomo II, Correspondencia epistolar, Libro I, *Cartas entre Rizal y los miembros de la Familia* (en adelante *Cartas*), Primera Parte, Manila, Comisión del Centenario de José Rizal, 1961, n. 40, p. 98.

3. Paciano Rizal a José Rizal, Calamba, 5 de noviembre de 1884, *Cartas*, n. 57, p.160

4. José Rizal a su familia, Madrid, 16 de noviembre de 1884, *Cartas*., n. 58, p. 163. En carta de 17 de diciembre, Rizal insistía en sus negros presagios: "el comercio del azúcar filipino morirá dentro de tres años, o dos irremediablemente", n. 61, p. 173.

Madrid⁵, como de los cambios que comenzaban a producirse en la gestión de las haciendas del clero. Las cartas que Rizal recibirá durante 1885 y 1886 de sus hermanos y cuñados describen un panorama muy poco propicio para la otrora floreciente agricultura exportadora de la provincia de la Laguna. El descenso del precio del azúcar y una plaga de langosta habían arruinado a muchos pequeños agricultores que ahora infestaban los caminos transformados en *tulisanes*, o bandoleros. A esta situación se añadía la repercusión que sobre los *inquilinos* más acomodados comenzaba a tener la nueva política económica aplicada por las órdenes regulares en la gestión de sus haciendas, para compensar el descenso de sus rentas provocado por la caída de los precios. El primer movimiento consistió en un endurecimiento de las condiciones en que se pactaban los contratos de arrendamiento. Los arrendamientos a largo plazo, con un canon variable según la calidad de la tierra, fueron sustituidos por contratos de corta duración, generalmente cuatro años, a los que se añadía, además una tarifa variable “*que se incrementaba si la cosecha era buena, pero que no se reducía si era mala*”⁶. Este sistema permitía a los propietarios aumentar anualmente la renta percibida de la tierra. En un contexto de crisis como el que vivía la agricultura filipina a mediados de los años ochenta, sólo el endeudamiento progresivo -o el retraso en los pagos- y la drástica reducción del consumo campesino permitían a los arrendatarios resolver la situación en el corto plazo⁷. La insolvencia creciente de los *inquilinos* propició el segundo paso en la estrategia de las órdenes. A partir de la inspección realizada en 1885 por el administrador de la hacienda de Calamba, y en contra de lo que se había acostumbrado hasta entonces, todos los arrendatarios que no habían pagado su renta, fueron expulsados y sus parcelas declaradas vacantes “sin pararse en averiguaciones de cual podía ser la causa de esta insolvencia”⁸. Esta situación no fue excepcional y se repitió en los años siguientes, provocando un movimiento de protesta general entre los *inquilinos* de la hacienda de Calamba, que culminó con su expulsión y la deportación de los líderes más destacados de la revuelta, entre los que se encontraba la familia de Rizal. El conflicto de Calamba adquirió una dimensión especial, al coincidir en el tiempo con la reacción virulenta de los dominicos en contra del *Noli me Tángere*, y ha sido interpretado como una represalia de la orden en contra de la familia de su autor (Cfr. Coates, 1992:138-145). Pero no fue el único caso. Los testimonios que poseemos sobre las estrategias seguidas en las gestiones de sus explotaciones por parte de los padres dominicos, agusti-

5. Paciano a José Rizal, Calamba, 1 de enero de 1885, *Cartas*, n. 63, p. 180: “En cuanto a la desventaja en que ha caído el azúcar filipino, por las nuevas disposiciones del Ministerio de Ultramar, no hay porque quejarse tanto, primero porque antes de este decreto, los azúcares cubanos pagaban en los puertos de la Península cuatro quintas partes más que los azúcares de aquí, y es justo que suframos hoy la ley de la compensación”.

6. El sistema es descrito en carta enviada a Rizal por su cuñado Mariano Herbosa, fechada en Calamba el 29 de agosto de 1886, *Cartas...*, n. 91, p. 253-254.

7. Paciano a José Rizal, Calamba, 8 de diciembre de 1886, *Cartas*, n. 96, p. 270: “Hay una gran miseria en este pueblo; una tercera parte come una sola vez al día”.

8. Paciano a José Rizal, 16 de julio de 1885, *Cartas*, n. 68, pp. 191-192.

nos y recoletos muestran la voluntad de sustituir el sistema tradicional de gestión de su patrimonio rústico por uno nuevo basado en la estricta subordinación del campesinado. Rizal, que había vivido el proceso en carne propia, dio la cara y radicalizó su proceso de conversión al nacionalismo radical que culminaría con la ruptura de sus vínculos con los intelectuales reformistas del movimiento de la propaganda que como Marcelo H. Del Pilar o Graciano López Jaena, aún creían en la posibilidad de que la metrópoli introdujera reformas que acabaran con los abusos del clero regular, y la fundación en Hong Kong de la *Liga Filipina* (1891), una plataforma cívica que pretendía sentar las bases de la nueva conciencia nacional filipina. En pleno proceso de radicalización, su segunda novela *El Filibusterismo* (1891), continuación del *Noli* dedicada a los mártires de la represión del motín de Cavite, nos presenta a un vengativo Crisóstomo Ibarra que retorna enriquecido de Cuba, con la identidad cambiada como el Conde de Montecristo de Dumas, para fomentar la revolución. En un párrafo de la novela, el proceso de expropiación que había sufrido su familia, a manos de los dominicos se hace relato en tercera persona:

“Cuando el cánón ascendió a doscientos pesos, Cabestang Tales no se contentó con rascarse la cabeza ni suspirar: protestó y murmuró. El fraile administrador díjole entonces que si no los podía pagar, otro se encargaría de beneficiar aquellos terrenos. Muchos que los codiciaban se ofrecían. Cablesang Tales creyó que el fraile se chanceaba, pero el fraile hablaba en serio y señalaba a uno de sus criados para tomar posesión del terreno. El pobre hombre palideció, sus oídos le zumbaron, una nube roja se interpuso delante de sus ojos y en ella vio a su mujer y a su hija, pálidas, demacradas, agonizando, víctimas de fiebres intermitentes. Y luego veía el bosque espeso, convertido en campo, veía arroyos de sudor regando los surcos, se veía allí, a sí mismo, pobre Tales, arando en medio del sol, destrozándose los pies contra las piedras y raíces, mientras aquel lego se paseaba en su coche y aquel que lo iba a heredar, seguía como un esclavo detrás de su señor. ¡A no! ¡mil veces no!. Que se hundan antes aquellos campos en las profundidades de la tierra y que se sepulsen ellos todos. ¿Quién era aquel extranjero para tener derecho sobre sus tierras? ¿Había traído al venir de su país un puñado solo de aquel polvo? ¿Se había doblado uno solo de sus dedos para arrancar una sola de las raíces que las surcaban? (Rizal, 1958:53-55).

La ejecución de Rizal, el 30 de diciembre de 1896, fue interpretada por sus seguidores y por el movimiento clandestino del *Katipunan*, dirigido por Bonifacio y Aguinaldo, como el resultado de una conspiración urdida por las órdenes regulares que no le habían perdonado su constante denuncia de los abusos del clero. Fuera cierto o no, los frailes se convirtieron en objetivo militar de los revolucionarios filipinos y en sus principales víctimas. Esta actitud era justificada por el líder filipino Emilio Aguinaldo al mismísimo León XIII:

“Séame permitido hacer presente a vuestra Santidad.. que los frailes de Filipinas, por los abusos que cometieron en todo el tiempo así en el orden religioso, como el civil y el social, han sido una de las causas provocadoras mas eficaces de la Revolución Filipina. Los resentimientos que en este pueblo ha provocado su conducta son de tal índole, y tan profundas las raíces del odio que han motivado que a nadie habría admirado que, al estallar la revolución se hubiera llevado a cabo su total exterminio”⁹.

9. Carta, sin fecha, de Aguinaldo a León XIII, en ACHÚTEGUI, Pedro SJ- BERNAD, Miguel, *Documents Relative to the Religious Revolution in the Philippines*, Manila, Ateneo de Manila U.P., 1971, III, p. 68.

La explotación de los sentimientos anticlericales de la población filipina constituyó una de las armas de movilización más efectiva utilizadas por los revolucionarios filipinos para socavar el poder colonial español y ayuda a comprender la concentración de los levantamientos españoles en las regiones tagalas de Luzón central, provincias de Cavite, Laguna, Tondo y Bulacán, precisamente aquéllas donde el peso de la propiedad agraria de las órdenes regulares era más notable. Aquí, la expropiación de las haciendas de las órdenes regulares constituía un elemento poderoso de cohesión entre el campesinado más humilde, que ligaba la mejora de su suerte al acceso de una parte de las propiedades eclesiásticas, y la poderosa e influyente clase propietaria y arrendataria filipina, que esperaba ser la más beneficiada por la redistribución de la tierra. Por otro lado, el árbol de las tierras del clero, colocado en primer término, permitió ocultar durante algún tiempo el bosque de los problemas sociales del campo filipino, donde el papel dominante era el de los grandes propietarios mestizos, como las familias Roxas o Ayala, que habían hecho fortuna a costa del endeudamiento campesino, adquiriendo de forma dudosa tierras públicas o pertenecientes a los indígenas, y cuya supervivencia garantizaría la continuidad de la explotación indígena tras el fin de la dominación colonial española.

Por otro lado, la ausencia de haciendas de las órdenes en algunas áreas de Filipinas, como la región de Bicol (Schumacher, 1991), al sur de Luzón, o la isla de Negros, uno de los grandes enclaves de la agricultura de exportación, explica la poca o nula colaboración que su clase dirigente prestó a los revolucionarios tagalos. Aquí los filipinos sólo se sumaron a la causa de la independencia cuando el proceso se hizo irreversible tras la destrucción de la flota española en Cavite, para, aceptar luego, sin demasiados reparos y con un cierto alivio, el nuevo yugo colonial impuesto por los yanquis tras la ratificación del Tratado de París. Sólo resistieron los de siempre, los bandoleros, los marginados, los perjudicados por la desigual distribución de la renta de la tierra que aquí no contaron con el apoyo y complicidad de unas clases dirigentes que eran plenamente identificadas como los auténticos explotadores; familias como los Quezón, Macapagal, Osmeña, Aquino, que coparán los puestos de mayor relieve de la política filipina durante el siglo XX.

Bibliografía citada

CAMPOMANES, Pedro Rodríguez.

Conde de, *Epistolario*, I, 1747-1777, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1983.

COATES, Austin.

Rizal. Filipino Nationalist and Patriot, Manila: Solidaridad Publishing House, 1992.

DEL PILAR, Marcelo H.

La Soberanía Monacal, 1889.

LEGARDA, Benito.

After the Galleons. Foreign Trade, Economic Change and Entrepreneurship in the Nineteenth-Century Philippines, Quezon City: Ateneo de Manila University Press, 1999.

MARTÍN CORRALES, Eloy.

"Filipinos en España en los siglos XIX y XX (1868-1936)". En. *Cuadernos de Historia*, Instituto Cervantes, Manila, 2-3 (1998), pp. 133-150.

RIZAL, José.

El Filibusterismo, Malabón: ESC Press, 1958.

RIZAL, José.

Noli me tangere, Manila: Instituto Nacional de Historia, 1995, facsímil de la primera edición impresa en Berlín en 1887.

SCHUMACHER, John N.

"Religious Aspects of the Revolution in Bikol". En. *Philippine Studies*, 39 (1991), pp. 230-241.

SCHUMACHER, John N.

Readings in Philippine Church History, Quezon City: Ateneo de Manila University, 1987.

SCHUMACHER, John N.

The Propaganda Movement: 1880-1895, Manila: Solidaridad Publishing House, 1973.

APÉNDICE:

Cuadro 1. La propiedad agraria del clero regular en Filipinas (c. 1900)

Orden	Hacienda	Provincia	Superficie (has.)	valor Pmex.
Dominicos	Binan	Laguna	3.739,1	497.865,22
	Calamba*	Laguna	16.424,1	1.102.046,20
	Santa Rosa	Laguna	4.750,1	700.024,90
	Malanday	Bulacán	106,5	15.970,20
	Pasolo	Bulacán	65,2	9.779,28
	Bocau	Bulacán	4.158,1	733.985,15
	Sta Ma de Panda	Bulacán	12.069,6	824.289
	Toro	Bulacán	58,2	8.734
	Orion	Batáan	2.109,4	109.342
	Naic	Cavite	7.922,3	770.996,76
	Sta Cruz de Malabón	Cavite	8.902,4	682.456,87
	San Juan del Monte	Rizal	156,5	13.299
		subtotal		60.461,7
Agustinos	Banilad-Talambán	Cebú	1.538,4	195.675,45
	Talisay-Minglanilla	Cebú	7.362,9	1.008.882,5
	Dampol	Bulacán	962	142.911,69
	Malinta	Bulacán	3.432	401.100
	Binagbag	Bulacán	294	32.670
	Quingua	Bulacán	10,2	1.531,99
	Calumpit	Bulacán	74,8	11.224,42

	Barascoain	Bulacán	54,3	8.144,35
	Santa Isabel			
	Daquila	Bulacán	38,8	5.825,23
	Anibon	Bulacán	65,3	9.800,28
	Guiguinta			
	Allang-Ilang	Bulacán	241,4	48.285,88
	Malapat	Bulacán	7,2	1.080,12
	Recoleta	Bulacán	456,9	68.542,74
	Mandaloya	Rizal	4.033	375.075
	Muntilupa	Rizal	5.397,8	174.485
	Tala	Rizal	5.197	204.100
	Piedad*	Rizal	3.604	300.850
	Isabela	Isabela	23.000	300.000
	subtotal		68.770,3	4.407.335,65
Recoletos	S. Juan y S.Nicolas	Cavite	18.419,6	1.605.303,33
	San Juan	Mindoro	23.266	600.000
	subtotal		41.685,6	2.205.303,33

LEYENDA:

* Haciendas que fueron de los Jesuitas hasta su expulsión en 1767.

Cuadro 2. Catastro de la propiedad urbana en Manila (1902)

Valor de la propiedad gravable	41.005.190,60 USD		
Valor de la propiedad exenta	25.502.329,54 USD	Propiedad pública	13.384.386,60
		Propiedad del arzobispado	2.737.423,90
		Propiedad de las OORR	9.380.517,04

FUENTE: Report of the Civil Governor, W.H. Taft, Manila, November 1, 1902, en, Report of the United States Philippine Commission, Manila, November 1, 1902, *57th Congress, 2d Session, House of Representatives, Doc. Nº 2, Annual Reports of the War Department for the Year Fiscal ended June 30, 1902. Vol X. Report of the Philippine Commission. Part 1*, Washington, Gov. Printing Office, 1903, p. 31).

LACANDONES: PROTAGONISTAS EN EL DEVENIR DE LA SELVA¹

Jordi Rodés i Mercadé

Taller de Estudios e investigaciones

Andino-Amazónicos. (TEIAA)

Universitat de Barcelona

Introducción

Los cambios acontecidos en la Selva Lacandona a lo largo de los últimos cincuenta años han sido profundos. Uno de los más significativos es sin lugar a dudas la modificación de la estructura de la propiedad heredada del Porfiriato, logro alcanzado gracias a la colonización agropecuaria que acompañó a las cuatro décadas de reparto agrario. Esta colonización rompió con la frontera interior que históricamente había aislado este espacio del resto de Chiapas y lo vinculó con la economía de mercado capitalista, situación que trajo consigo nuevas dinámicas que han alcanzado hasta el último rincón de la selva.

Sobre el terreno, tales cambios se han visualizado en la lucha por la tierra de los campesinos colonos, los problemas del encaje de la sociedad campesina e indígena en la modernidad, la pugna entre el interés por aprovechar el potencial de sus riquezas naturales en contraposición con las presiones por la conservación del entorno, los vaivenes del bienestar de su población al son de las coyunturas del mercado y la creciente importancia de la selva en su condición estratégica por ser frontera política con Centroamérica. El resultado final de todo este proceso ha sido la devastación del territorio a cambio de muy pocos beneficios para sus habitantes².

Desde mediados del siglo XX, mientras se producía esta colonización agropecuaria de la selva, diversos intereses confluyeron sobre la Selva Lacandona.

1. El presente trabajo forma parte de la tesis doctoral en curso, "La colonización de la Selva Lacandona, Chiapas, México, 1950-1990", inscrita en la Universitat de Barcelona y dirigida por la Dra. Pilar García Jordán. La consulta de algunas de las fuentes bibliográficas y parte del trabajo de campo que sustentan esta exposición pudieron realizarse gracias a la concesión de la beca CIRIT de la Generalitat de Catalunya, ref. 1997BEAI200105.

2. La velocidad con que se produce su transformación, día a día, hace difícil cuantificar la cantidad de bosque original perturbado desde la segunda mitad del siglo XX hasta la fecha pero se calcula que ronda alrededor de sus 2/3 partes, es decir, casi un millón de hectáreas.

Estos intereses, aunque no siempre de manera explícita, sirvieron para construir una serie de discursos que justificaron importantes actuaciones sobre este espacio. Quizás el más destacado fue el deseo de convertir en protagonistas principales a uno de los grupos que habitaba la región, los “Hach Winik”, también conocidos como “lacandones”. Dentro de este marco histórico, en las siguientes líneas es nuestro propósito concreto conocer cómo los lacandones pasaron de una secular marginalidad a un protagonismo central en los rumbos de la historia reciente de la selva oriental chiapaneca. De esa manera, profundizaremos en algunas de sus consecuencias: en primer lugar, detallaremos los motivos del freno a la colonización ejidal de la selva; en segundo lugar, veremos en qué situación se encontraban los lacandones a inicios de la década de 1970, y cuáles fueron los factores que influyeron para que se convirtieran en dueños de la mitad de la selva; en tercer lugar, analizaremos qué consecuencias se desencadenaron a raíz de aquella decisión administrativa.

¿Colonización o conservación de la selva?

Hasta 1971, las administraciones agrarias mexicanas habían optado por dirigir hacia la Selva Lacandona a centenares de familias campesinas con la intención de colonizarla³. Gracias a la disponibilidad de la selva oriental de Chiapas, durante algunas décadas se pudo responder a una creciente demanda de tierra por parte de campesinos solicitantes que, por diferentes motivos, no podían acceder a ella en sus lugares de origen. Con los decretos de los años 1957, 1961 y 1967, buena parte de la Selva Lacandona se convirtió en terrenos nacionales, es decir, en propiedades recobradas por el Estado nacional en virtud de la anulación de sus títulos primordiales, lo que sirvió para liquidar la antigua estructura de la propiedad heredera del Porfiriato. Con estas medidas, durante las décadas de 1950 y 1960 llegaron a la Selva Lacandona, por entonces un rincón casi inaccesible de México, campesinos de todos los Estados de la República así como numerosas familias campesinas chiapanecas, indígenas en la mayor parte.

Esta política perduró hasta inicios de los años setenta cuando pasó de constituir la solución a un problema a convertirse en una nueva fuente de conflictos a la que había que responder con otro tipo de soluciones. El ritmo colonizador aumentaba de manera tan progresiva que la selva estaba desapareciendo velozmente, y las voces de alarma ante el evidente y rápido proceso de destrucción del ecosistema empezaron a surgir con fuerza. La colonización era básicamente agropecuaria y ello significaba que sus nuevos ocupantes no tení-

3. Preferimos hablar de colonización *dirigida e inducida* y no *planificada* pues se alentó a la población sin tierra a colonizar pero no se planificó adecuadamente una ocupación del territorio, dejándose a los campesinos a su suerte una vez estos iban instalándose en la selva. Solamente la subregión de Marqués de Comillas dispuso de una cierta planificación pero igualmente de alcances muy tímidos.

an como interés principal la producción silvícola sino, en particular, el cultivo de tierra o la transformación del bosque en ranchos ganaderos.

Así es que el Estado, presionado y preocupado por las consecuencias de este modelo de ocupación, decidió cortar en seco el flujo de migrantes. Para poner fin al avance colonizador agropecuario, dictó una resolución que resultó tener enormes consecuencias. Se trataba de la creación de los Bienes Comunes de la Zona Lacandona que otorgaba 614.321 hectáreas de selva a una sola comunidad de indígenas: los lacandones, quienes accedían a esta enorme porción de selva con plenos derechos de uso y disfrute. Explícitamente, la resolución presidencial no afirmaba tener como propósito principal evitar la llegada de nuevos colonos sino que se justificaba en base a otros argumentos. El discurso oficial se vanagloriaba de impulsar "uno de los actos de mayor justicia en la historia de la reforma agraria de México" (Gobierno de Chiapas, 1973:100-101) y de corregir una deuda histórica hacia sus legítimos habitantes desde tiempos inmemoriales⁴.

Con todo, el objetivo profundo no era éste, sino que la resolución en favor de los lacandones quiso evitar la ocupación de la parte de selva que todavía permanecía intacta para llevar a cabo una explotación forestal de maderas preciosas desde una orientación centralizada y pública. El Estado chiapaneco diseñó una estrategia en la cual la selva no iba a ser en un futuro para campesinos necesitados de tierra, como hasta la fecha, sino que iba a pasar a unas únicas manos, las lacandonas, con las cuales negociar los derechos de explotación de la madera tropical en condiciones más favorables. Resultaba mucho más fácil alcanzar acuerdos con un solo propietario que con diversos poseedores. Más si aquel propietario no disponía de ningún tipo de experiencia en el manejo de negocios mercantiles tan complejos como el que se estaba tramando desde el poder económico y político.

No obstante, el posterior transcurrir de los acontecimientos no fue tan halagüeño como las autoridades se habían atrevido a pronosticar. La prometida prosperidad, paz y seguridad en la región gracias a esta medida apenas llegó. Por el contrario, a partir de 1972 sobresalen dos aspectos de entre las múltiples consecuencias de esta Resolución: por un lado, la constitución de un estado de opinión pública alentado desde las instancias administrativas que deformó la imagen de los campesinos e indígenas implicados en el proceso de colonización de la Selva Lacandona, recayendo sobre ellos la total responsabilidad de la destrucción de la selva. Por otro lado, el golpe tremendo que dicha Resolución tuvo sobre aspectos trascendentales en la cultura lacandona tales como, cambios en

4. La Resolución consideraba a los lacandones como los legítimos dueños históricos de la selva, por ello, se la restituía y titulaba a su nombre. No obstante, diversos historiadores alertaron de la falacia de esta afirmación pues los conocidos como lacandones por los españoles en la Colonia fueron aniquilados a finales del s. XVII y los actuales lacandones descienden de grupos mayas que a partir del siglo XVIII se adentraron en la selva en busca de refugio. En este sentido, si a motivos históricos nos acogíamos, tanto derecho de posesión de la selva la podían tener los actuales lacandones como otros grupos mayas (tzeltales, tojolabales, tzotziles,...) que también llevaban años solicitando tierra en la región de la selva. (Aubry, 1983: 321-345), (De Vos, 1980: 21-22).

las formas de organización social y grietas en la cohesión interna, además de colocarlos en la primera línea de fuego de la confrontación que se originó posteriormente. Y es que la Resolución a favor de los lacandones de 1971 y la posterior creación de la Reserva Integral de la Biosfera Montes Azules en 1978 -en buena parte, sobreponiéndose sobre terrenos comunales de la Zona Lacandona-, en sus formas, contenidos y múltiples ejecuciones sobre el terreno terminaron por alimentar una espiral de violencia de larga duración entre campesinos e indígenas en la región.

Parte de este malestar social arranca en la forma en que se desarrolló el expediente de titulación de tierras de los lacandones. De entrada, la rapidez en la tramitación de esta importante acción agraria fue inusual: prácticamente, de la noche a la mañana 66 cabezas de familia lacandonas pasaron de ser los "indios indomables" de Chiapas a convertirse en los "indios privilegiados" de México. Desde que los poblados lacandones de Naha, Metzabok, Zapote Caribal y Lacanha presentaron los días 5, 7, 10 y 11 de abril de 1971, respectivamente, la solicitud de titulación y reconocimiento de los bienes comunales, hasta el 26 de noviembre del mismo año cuando el presidente de la República, Luís Echeverría, rubricaba la Resolución en sentido positivo, transcurrieron solamente once meses, todo un récord en el sistema burocrático agrario mexicano. La velocidad en la tramitación de esta acción agraria no tenía precedentes si comparamos con el tiempo promedio de años transcurridos en un trámite normal, es decir, desde la presentación de una solicitud de dotación, ampliación de dotación o Nuevo Centro de Población en el municipio de Ocosingo hasta la fecha de su publicación favorable en el *Diario Oficial de la Federación*. En efecto, entre 1950-1955 pasaron casi siete años para la adjudicación; entre 1956-1960, más de once años; entre 1961-1965, más de seis años; entre 1966-1971, más de diez años. Todas estas cifras contrastan enormemente con los once meses que duró el trámite agrario de la Zona Lacandona. Ello es todavía más sospechoso si además consideramos la complejidad de dicho expediente, básicamente por la extensión tan elevada de hectáreas reconocidas y tituladas, que convirtieron a los lacandones en uno de los mayores terratenientes de México. La urgencia por llevarlo a cabo resulta evidente⁵.

Desde entonces, los lacandones son considerados como los nuevos indios ricos por la gracia y beneplácito del gobierno. Todavía hoy, a casi 30 años de la resolución a su favor y a pesar de las condiciones materiales en que viven, la creencia generalizada es que los lacandones disponen en realidad de grandes fortunas en cuentas bancarias de Palenque, San Cristóbal de Las Casas y México D.F. gracias a los pagos recibidos por los derechos de monte de "su" selva. Sin embargo, hasta la fecha no se ha divulgado ningún estudio que haya investigado en profundidad las cuantías reales percibidas por los lacandones desde 1972 por este concepto, de qué modo esas ganancias se han invertido, o a quiénes han beneficiado. Ahora bien, aunque no conocemos con detalle las cantida-

5. Datos calculados a partir de los expedientes resueltos favorablemente y publicados en el *Diario Oficial de la Federación* en diversos años.

des y el reparto de la riqueza extraída de la selva desde 1971, cierto es que, repentinamente, los lacandones se vieron vinculados a la sociedad occidental mediante el consumismo a partir de las sumas de dinero que los programas de desarrollo y la venta de madera les originaron y, desde entonces, ello ha sido causa de vertiginosos cambios en la sociedad lacandona (Marion, 1990).

Los habitantes de la selva: los lacandones antes de 1971

A mediados de siglo XX, los lacandones empezaban a sentir muy de cerca el avance de la frontera colonizadora, responsable en buena parte de la transformación de la selva, su histórico espacio natural de reproducción. Tradicionalmente constituían un grupo de baja densidad demográfica, muy integrados en la selva. No se trataba de un grupo étnico homogéneo sino que estaba formado por dos grandes grupos, los lacandones septentrionales y los meridionales, con algunas diferencias lingüísticas y culturales entre ambos. A su vez, cada grupo también estaba constituido por subgrupos. No eran nómadas pero tampoco sedentarios. Acostumbraban a formar asentamientos dispersos en la selva de no más de seis casas (conocidos como *caribales* desde la Colonia), a veces a kilómetros de distancia unos de otros. En dichos caribales se instalaban unos años hasta que el entorno daba muestras de agotamiento y entonces decidían abandonarlos para levantar otros asentamientos nuevos, algo más distantes de los anteriores⁶. Es difícil precisar la población total lacandona durante el siglo XX. En 1905, Alfred Tozzer (1971:21) citaba al investigador Karl Sapper para afirmar la existencia de entre doscientos y trescientos lacandones. En 1936, David W. Amram Jr. (1947:19) los estimaba en unos noventa y para 1941 afirmaba que habían descendido hasta llegar a ser unas ochenta personas. Posteriormente, Gertrude Duby y Frans Blom, a finales de los sesenta, contabilizaron la población total lacandona entre ciento cincuenta y doscientos individuos.

Si bien todas estas cifras pueden no ser plenamente exactas, sí parece cierto que la población total lacandona había pasado por momentos delicados. La penetración de enfermedades nuevas a partir del contacto con los trabajadores de las explotaciones forestales de fines del siglo XIX ocasionaron una elevada mortalidad y a ésta se le sumaron una serie de conflictos sociales de tipo interno. Dramáticos fueron los episodios violentos interétnicos en el grupo del sur donde los intentos por crear unidades familiares en un marco de escasez demográfica favorecieron enfrentamientos virulentos entre los propios lacandones con el resultado, en muchos casos, de muertes (Marion, 1997).

Es en este marco de delicada coyuntura demográfica cuando, a mediados del siglo XX, el descubrimiento de las famosas ruinas de Bonampak impulsa la llegada a la selva de expediciones de antropólogos, aventureros, periodistas, predicadores, arqueólogos, etc., quienes se fascinan por lo que consideran los

6. James Nations & Ronald Nigh trabajaron la compleja agricultura tradicional lacandona caracterizada por unos altos rendimientos, la gran variedad de productos y un impacto armónico y sostenible con el entorno.

“últimos descendientes directos de los mayas”. En el imaginario de estos colectivos se va generando una simpatía y admiración por lo que creen que representan los lacandones hasta tal punto que les lleva a movilizarse para salvaguardar el futuro de la etnia. En base a esta inquietud, ejecutan diversos diagnósticos de la situación real de los lacandones y publican reportajes, estudios, fotografías, etc. llegando a la conclusión de que para proteger la cultura lacandona de su destrucción o aculturación era necesario actuar enérgicamente y sin dilación en favor de la conservación de la selva, lo que significaba, a su vez, poner freno a la colonización agropecuaria. Un ejemplo lo tenemos en el aventurero alemán Herbert Rittlinger quien, después de realizar una travesía por la selva, era de la opinión que las empresas extractoras de chicle, la presencia de monteros y lagarteros así como del avance de la colonización de la selva por parte de campesinos tojolabales y tzeltales, iban a ser los responsables que “dentro de unos pocos años los lacandones, estos últimos mayas libres, habrán desaparecido del Universo”, bien por enfermedades, bien producto de un rápido proceso de aculturación. Por todo ello, sugería que se debería “con la ayuda del Estado y de la UNESCO, reunir los restos de los tres grupos y asentarlos definitivamente en la ribera del lago que en un tiempo había sido el centro de su amplio territorio” (Rittlinger, 1959:160)⁷.

Efectivamente, para proteger a los lacandones se difundió la idea de que lo más beneficioso para la etnia sería la reubicación de todos sus miembros en un solo asentamiento. En el mismo sentido, la periodista Gertrude Duby y su compañero, el arqueólogo Frans Blom, ya habían declarado en 1949: “la salvación de todo ellos [*caribales* lacandones] sería concentrarlos: hay suficiente terreno bueno donde escoger. Es un trabajo sumamente difícil pero factible si personas bien preparadas, con mucha paciencia y dispuestas a vivir varios años en la selva, se dedican a esta obra. Vale la pena intentarlo, porque los Lacandones son seres humanos y representan un grupo de una inteligencia superior, guardando todavía muchos secretos no revelados” (Blom, 1969:164).

Si alguien consiguió ser influyente en la materialización de dichas propuestas éste fue el lingüista evangelista norteamericano Phillip Baer, quien, junto a su familia, llegó a mediados de la década de los cincuenta a la Selva Lacandona para predicar la fe cristiana entre los lacandones. Con el tiempo, uno de sus logros fue agrupar en 1959 a las familias lacandonas meridionales en un solo poblado, el actual Lacanha Chansayab. Los Baer ofrecían a los lacandones servicios educativos, medicinas, asistencia tecnológica, etc., además de predicación y para la consecución de sus objetivos misioneros resultaba más factible si lograban reunir a los lacandones en un solo poblado sedentario y que éstos abandonaran sus patrones tradicionales de asentamientos, dispersos y móviles (Baer, 1981:163).

Pero no sólo por motivos religiosos sintieron los lacandones la presión externa sobre sus vidas sino que también se generaron contactos con gentes no indias que se movilizaban por razones humanitarias de carácter más altruista,

7. Aunque que el autor añade que tampoco “no tiene que ser forzosamente aquel preciso sitio”.

sencillamente deseosas de ayudar a los lacandones. Este es el caso de Gertrude Duby y Frans Blom quienes fundaron Na Bolom en San Cristóbal de Las Casas como un centro interdisciplinar entre las funciones de las cuales se encontraba dar apoyo a los lacandones en distintas materias (elaboración de proyectos asistenciales, lugar de acogida en la ciudad, influencia política, divulgación de su cultura, etc.). En sus orígenes, ellos también alentaron en diferentes ocasiones el agrupamiento de todos lacandones y el matrimonio entre individuos, no sólo del grupo del norte con los del sur sino también con indios tzeltales con la finalidad de aumentar la población. Ahora, si bien era cierto que los contactos entre lacandones del norte y lacandones del sur históricamente habían existido, ello no significaba que su agrupamiento fuese forzosamente beneficioso. La realidad de la sociedad lacandona era mucho más compleja y conductas de este tipo, por muy bien intencionadas, no por ello eran acertadas pues estaban impregnadas de una visión homogenizadora de la cultura lacandona que no se adecuaba a la realidad (Perera, 1982:147).

Así pues, durante los años cincuenta y sesenta la sociedad lacandona se vio sometida cada vez más a la influencia de factores externos que la presionaban en diversos aspectos. Misioneros, periodistas, aventureros, etc. se inmiscuían en su refugio selvático para evangelizarlos, fotografiarlos o simplemente acercarse a ellos para ayudarlos con las mejores intenciones. Estas influencias externas consiguieron que ciertas pautas culturales empezaran a modificarse, entre ellas, el patrón de asentamiento tradicional. La colonización agropecuaria de la selva, la extracción forestal y los planes de desarrollo terminarían por hacer el resto durante las décadas siguientes.

Los guardianes de la selva: los lacandones después de 1971

Las voces de alarma que se fueron generando alrededor del futuro de los lacandones y de sus precarias condiciones materiales fueron aprovechadas por el Gobierno del Estado para idear un plan que mataría dos pájaros de un tiro. Los lacandones recibirían buena parte de la selva en propiedad y con ello, por un lado, se lograría poner freno al avance de la frontera agropecuaria hacia la selva y por otro lado, desbaratar proyectos de explotación forestal en proceso desde intereses privados. El papel de los lacandones en este nuevo orden de cosas iba a ser el de los guardianes de la selva.

Prueba que la prioridad real del Estado de Chiapas no eran los lacandones sino hacerse con el control de la explotación forestal de la selva es que el 11 de septiembre de 1974, poco más de dos años después de resolverse la titularidad de selva en manos lacandonas, a través de Nacional Financiera (empresa paraestatal de financiación) se absorbió el capital de la empresa forestal privada que hasta la fecha había estado operando en la selva, Aserraderos Bonampak y el Estado creó la Compañía Forestal de la Lacandona SA, conocida también como COFOLASA. La compañía basaba su razón de ser en una explotación racional de los recursos silvícolas de la Selva Lacandona con vocación social cuyos objetivos marcados serían "mejorar las condiciones sociales, económicas, políticas

y culturales de los habitantes de las zonas poseedoras del recurso forestal” puesto que hasta la fecha, según la versión oficial, la explotación de estos recursos sólo había beneficiado al capital privado transnacional.

La mejora de las condiciones de vida de los habitantes de la región llegaría porque entre las tareas de la empresa se proyectaba la construcción de “caminos, brechas, puentes, calles y canchas deportivas; además empleos y nuevas actividades productivas, elevando los índices de productividad e impulsando las actividades agrícolas, ganaderas y forestales que redundan en beneficio directo de la población” (Gobierno de Chiapas, 1988:9). En otras palabras, lo que se entendía por desarrollo. Hoy sabemos que los beneficios de este desarrollo desde arriba fueron pingües. Los habitantes de la región recibieron muy poco, la selva no se cortó racionalmente como se pretendía y la viabilidad de la propia empresa paraestatal quedó truncada por cuestiones de (des)orden y manejo interno que la llevaron a la ruina y su desmantelamiento definitivo a finales de los ochenta.

Todo ello contrasta con los pretextos oficiales que justificaron el sentido positivo de la creación de la Zona Lacandona y que se sustentaron en base a dos argumentos: uno, en la urgencia de proteger a sus habitantes históricos, los lacandones que, a tenor de los testimonios y denuncias provenientes de conocedores de su cultura se encontraban en una dramática situación de vida o muerte. Y dos, en la necesidad de ejecutar un acción proteccionista en favor del medio natural selvático, en grave proceso de devastación.

La solución, por lo tanto, se halló en dotar a los lacandones con una enorme porción de selva que ni ellos mismos tenían clara consciencia de su extensión. Y ello se hizo, además, con deficiencias de gran magnitud en su tramitación. Destacamos, por un lado, el considerando séptimo de la resolución donde se afirmaba textualmente: “que ha quedado plenamente acreditado que los comuneros...de dicho poblado (la Zona Lacandona) no tiene conflictos por límites con los colindantes”. Se trató de una sentencia sustentada en la opinión emitida con anterioridad por el Cuerpo Consultivo Agrario en uno de sus seis puntos resolutive⁸. Así es, la Ley Federal de Reforma Agraria (L.F.R.A.) en sus artículos 356 y 366 exigía que los solicitantes de Bienes Comunales debían estar libres de conflictos por cuestión de límites en el momento de presentar su petición o durante la tramitación del expediente. Ello contrastaba con la carta que el Director de Asuntos Indígenas había dirigido en noviembre de 1968 al presidente de la Comisión Agraria Mixta para hacer saber que el poblado lacandón de Lacanhá estaba en trámites de gestionar una solicitud de tierras para legalizar la posesión de terrenos nacionales entre los ríos Lacanha y El Cedro y que dicha solicitud se debía a los conflictos que empezaban a crearse con los campesinos tzeltales que, provenientes de Yajalón, estaban disputándose las tierras colindantes de su poblado⁹.

8. Acta de sesión extraordinaria del Cuerpo Consultivo Agrario sobre dictamen de R.T.B.C. “Zona Lacandona”, presentada por el consejero Bartolomé Vargas Lugo, México D.F., 25-XI-1971, A.G.A. Expediente 276.1/1515, Zona Lacandona.

Igualmente, el poblado de Metzabök, uno de cuatro los núcleos lacandones, en su solicitud de tierras expresaba claramente que uno de los motivos de la petición era que estaban siendo invadidos por otras comunidades campesinas que, entre otras actividades, se dedicaban a desmontar el bosque¹⁰. Incluso el Gobernador de Chiapas, en el momento de decretarse la resolución, habló de la necesidad de poner fin a la presión colonizadora que se estaba ejerciendo sobre las tierras que los lacandones ocupaban¹¹.

Por otro lado, una de la más graves deficiencias en la constitución de los bienes comunales lacandones recayó en un hecho con tintes surrealistas: la Zona Lacandona, a pesar de su enorme extensión, se "olvidó" de incluir en su seno a dos de los tres centros poblacionales lacandones: Naha y Metzabök. Efectivamente, estos dos núcleos de población se ubicaban en el norte de la selva, en parajes donde la colonización campesina del bosque tropical ya había alcanzado grandes extensiones de selva. Ello hacía imposible considerar estos dos centros de población dentro de un conjunto territorial compacto por lo que, en la práctica, estos dos núcleos resultaban dos "islas lacandonas" rodeadas de ejidos y pequeñas propiedades. En definitiva, como la Comunidad tenía que ser declarada rápidamente para frenar el avance de la frontera colonizadora hacia el interior de la selva, los técnicos encargados de diseñar sus límites dejaron de incluir estos dos poblados en la delimitación, una paradoja con tintes ridículos.

Asimismo, con posterioridad, la propia administración agraria mexicana reconocía a mediados de los ochenta -cuando estaba en fase de proyecto el segundo plano de ejecución de la Zona Lacandona-, que en la tramitación del expediente de solicitud no se habían seguido los procedimientos que la propia L.F.R.A. exigía en sus artículos 356 a 366¹². Los dos poblados mencionados, Naha y Metzabök, no tuvieron un expediente establecido tal como estos apartados legislativos obligaban. Por ejemplo, el artículo 359 determinaba que en un plazo de noventa días a contar a partir de la solicitud del poblado se localizarían y se levantarían planos y censos de población de los núcleos solicitantes, además de la verificación "en el campo, de los datos que demuestren la posesión y demás actos de dominio". Al mismo tiempo, el artículo 365 otorgaba al Departamento de Asuntos Agrarios y de Colonización un plazo de 120 días para

9. Curiosamente, en el escrito, se recomendaba que el personal que fuera a verificar la situación se apoyara en los servicios que por entonces estaba prestando entre los lacandones de Lacanhá, el predicador evangelista Phillip Baer como asesor del Centro Lingüístico de Verano. Carta de Luís Felipe Obregón, Director General de Asuntos Indígenas para el Presidente de la Comisión Agraria Mixta en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, 21-XI-1968. A.R.A.CH, expediente "Lacanjá Tzeltal".

10. Solicitud de tierras del poblado Metzabök a la Dirección General de Bienes Comunales. A.R.A.CH. Expediente Zona Lacandona.

11. "En el municipio de Ocosingo, la población lacandona vive nómada y olvidada, casi empujada hacia el Usumacinta y con justicia pide, cuando nos hemos acercado a ellos que se les dote de seguridad y evitemos invasiones y agresiones de extraños, en tierras sobre las que nadie puede tener más derechos que ellos". (Gobierno de Chiapas, 1972: 73-74) . Remarcado nuestro, no en el original.

realizar, entre otras exigencias, "estudios económicos y sociales para el desarrollo rural y bienestar de la comunidad". Si todos estos procedimientos se hubiesen realizado de forma correcta habría sido suficiente para que la resolución no hubiese cometido el incomprensible error de olvidarse de incluir dentro de su perímetro dos de los cuatro núcleos solicitantes de la Comunidad Lacandona, a la vez que hubiese servido para señalar con más exactitud su extensión total así como sus colindancias.

Ahora bien, el hecho de que los lacandones tuvieran poco que ver con el expediente de resolución de la Bienes Comunales, no debe llevar a la confusión de que los lacandones no se movilizaran en defensa de su espacio vital y optaran por una actitud pasiva ante la transformación de la selva. Obviamente, cada vez con mayor frecuencia e intensidad sentían la desaparición de la selva sobre sus cabezas y, por lo tanto, se sentían amenazados y preocupados por su futuro. La necesidad de reagruparse y abandonar prácticas semisedentarias tradicionales, antes de 1971, había sido ya una respuesta a estos nuevos tiempos. Sin embargo, de ahí a que solicitaran 614.321 hectáreas de selva hay una gran diferencia. Lo que deseaban es que se les garantizara un mínimo de espacio vital donde tuvieran la posibilidad de desarrollar su cultura sin la sensación de verse arrastrados por los acontecimientos. Por consiguiente, los lacandones, con la ayuda de sus asesores, querían tierras en propiedad pero los límites de la región finalmente otorgada no los marcaron ellos y la responsabilidad de tal acto debe recaer en quienes lo diseñaron y no en sus beneficiarios.

Lo que viene después de 1971 en la Selva Lacandona es una historia marcada por graves discordias, pendiente de solución definitiva todavía en nuestros días. Entre las consecuencias de la resolución a favor de los lacandones destacamos; en primer lugar, la situación de gran incomodidad a que se vieron sometidos los lacandones, los cuales pasaron a desempeñar el rol de guardianes de la selva. En segundo lugar, la creación de una percepción social que asimilaba los lacandones a la calidad de agentes de Gobierno. Ello tendió a fortalecer el enfrentamiento entre dos bandos opuestos; de un lado, Gobierno y lacandones como los defensores del "nuevo orden" y, del otro lado, quienes se oponían a la ejecución de la Resolución de la Zona Lacandona. En tercer lugar, se produjo una eterna discusión por la cuestión de la definición de los límites de la Bienes Comunales que desembocó en graves enfrentamientos entre campesinos. En cuarto lugar, la realidad de los hechos desvirtuó y desacreditó la misma esencia de la Titulación de Bienes Comunales pues al cabo de pocos años de haberse resuelto favorablemente tuvo que modificarse y aceptar la presencia de miles de familias campesinas choles y tzeltales como integrantes comunales. Por último, a pesar de declarar en su momento que la orientación de la resolución iba en beneficio de sus habitantes, éstos en realidad han recogido muy poco de lo que la selva ha dado en estos treinta años.

A modo de reflexión final

¿Invasión, colonización, ocupación de la selva?¹³ Desde la mirada lacandona, la transformación de la selva en pastos y cultivos resultó una invasión de su espacio de reproducción social. La tumba del bosque y la drástica modificación del entorno atentaban contra su cultura, tal como ésta se había adecuado desde hacia siglos al medio selvático. Justamente, la opción histórica lacandona había sido refugiarse en la densa selva para sobrevivir a las agresiones externas y ahora el bosque cedía a la entrada masiva de nuevos ocupantes. En cambio, desde el punto de vista de los campesinos e indígenas colonos, la selva eran terrenos donde poder sobrevivir. Los lacandones nunca tuvieron la percepción de que la selva les perteneciese por derechos históricos. A su entender, se trataba de terrenos nacionales afectados a antiguos latifundistas, tal como durante años la Administración Pública se había dedicado a proclamar. Que unas pocas familias de indios mayas estuviesen viviendo en ellos no era motivo para cuestionar el legítimo derecho que reclamaban con insistencia: el dotar de tierras a quienes la necesitaran. El dilema era cómo compaginar tres objetivos, *a priori*, difíciles de compaginar: en primer lugar, el derecho de los lacandones de disponer de un espacio vital acorde con sus modos de reproducción social y cultural; en segundo lugar, el cumplimiento constitucional de repartir tierra para los campesinos necesitados de ellas; y, en tercer lugar, la obligación moral de proteger la biodiversidad selvática, patrimonio de toda la humanidad. En el marco de estos tres deseos, en 1971 se resolvió de manera desproporcionada y deficiente.

Es en aquel momento cuando las autoridades agrarias deciden el rumbo del futuro de la selva. A pesar suyo, los lacandones se ven inmiscuidos en el devenir de su entorno, tal como se dio. Con la adjudicación de gran parte de la selva, individualmente, los lacandones salieron beneficiados. Empezó a entrar dinero fácil y obtuvieron, al menos sobre el papel, garantías de su tenencia. Sin embargo, los costes sociales y culturales han resultado muy caros. Además, las graves deficiencias, tanto en la concepción como ejecución de esta acción agraria, resultaron la semilla germinadora de disputas, movilizaciones, tensiones, desalojos, amenazas y muerte en la selva. En parte, la aglutinación de decenas de campesinos en torno al EZLN se debe a los eternos conflictos por la regularización de la tenencia de la tierra en la región de la selva y la desesperada agudización de estos conflictos a raíz de la publicación de la resolución en favor de los lacandones. Todo el proceso de reparto de tierras en la selva, que había sido muy complicado antes de 1971, se complicó: excesiva burocracia y lentitud en

12. Carta del Consejero Agrario, Jorge Mota Reyes, al Cuerpo Consultivo Agrario, 15-V-1985. A.R.A.CH., Caja nº 27, "R.T.B.C. Zona Lacandona".

13. El nombre de "Selva Lacandona" para esta región selvática chiapaneca es ya de por sí motivo de controversia. Ciertos autores la cuestionan pues con esta denominación se asocia directamente selva con lacandones, lo que excluye a muchos miles de familias que también son habitantes y dueñas de este espacio. En este sentido prefieren hablar de Selva de Chiapas, Lacandonia, etc. (De Vos, 1995, 331).

los trámites, incoherencias en los estudios preliminares con la realidades de campo, etc, fueron problemáticas que se presentaron a partir de aquella fecha. Pero todas estas dificultades se toparon repentinamente con un muro legal que dejó a miles de campesinos en un callejón sin salida. Se dotó a los lacandones sin tener en cuenta que en esta misma porción de selva existían poblados, campesinos e individuos que tenían instaladas sus unidades de producción desde hacia años. Gentes que habían acudido a remotos parajes de la selva en búsqueda de algo de tierra para sobrevivir.

A partir de 1971, la conflictividad por la tenencia de la tierra en la selva pasó por tres fases. De 1972 a 1979 se buscó la manera de cómo acomodar a decenas de poblados que tenían sus trámites agrarios en marcha y que de repente se vieron inculpados como invasores. La salida propuesta fue la creación de dos nuevos poblados dentro de la Comunidad Lacandona y la incorporación de sus habitantes al régimen comunal lacandón. Una segunda fase se dio de 1979 hasta 1989, donde la movilización y organización campesina independiente en la selva creció alrededor de la demanda de la rectificación de los límites de la Comunidad Lacandona, lo que se conoció como la "lucha por la Brecha". En ella participaron quienes no aceptaron reubicarse en los dos centros de población que se propusieron: Palestina y Frontera Corozal. La lucha dio sus resultados y la realidad de campo terminó imponiéndose a la ficción creada desde los despachos y gabinetes burocráticos.

En 1989, veintiséis de los poblados que se mantenían en conflicto por la cuestión de los límites de la Zona Lacandona consiguieron el reconocimiento a su situación. No obstante, cuando la regularización de estos poblados parecía poner fin al largo conflicto en la región, por el contrario, ese conflicto no terminó; a partir de esta fecha la selva ha entrado en una nueva etapa que recoge viejos temas. Este espacio representa la única salida a la desesperación de campesinos, muchos de ellos hijos de los primeros colonizadores, que siguen necesitando más tierra para su supervivencia. La economía de Chiapas y México no ha encontrado hasta la fecha una salida lo suficientemente diversificada y duradera que presente alternativas a una población campesina cada vez más numerosa que no ve otra salida viable a su situación que seguir colonizando el bosque. Los problemas de la selva no provienen de su propio desarrollo interno sino que, a pesar de soportar sus propias dinámicas y contradicciones, los conflictos están también estrechamente ligados con desajustes de orden regional, nacional e internacional. Sacrificar la selva resultó una cómoda solución mientras hubo tierra que colonizar, pero se convirtió en foco de problemas cuando esta política se restringió y surgió la necesidad de conservar lo que quedaba. Otorgar 614.321 hectáreas de selva a unas decenas de familias lacandonas supuso para éstas entrar en el ojo del huracán. Obviamente, se convirtieron en unos privilegiados del régimen pero, repetimos, muy a pesar suyo.

Con todo lo acontecido, hoy la selva está casi transformada en cultivos y pastos mientras las áreas todavía intactas logran ser conservadas con mucha dificultad. Así, el impacto sufrido por la cultura lacandona no se ve compensado por la enorme cantidad de hectáreas que recibió la población en su momento. Además, con el tiempo los lacandones han visto cómo tal cantidad de hectáreas no

era ni mucho menos la que realmente podían usufructuar. Por otra parte, entre las posteriores regularizaciones a grupos de campesinos, así como con la incorporación como comuneros de miles de familias tzeltales y choles y la creación de reservas y zonas protegidas y las áreas fronterizas de seguridad nacional, en la práctica las hectáreas otorgadas se han reducido a una cuarta parte.

Por todo ello, el futuro del grupo y su viabilidad como sociedad se presenta con preocupantes incógnitas. Nuevas generaciones de lacandones ya han crecido sometidas a una fuerte presión aculturizadora. Cada día que pasa disponen de un poco menos de selva para decidir su futuro por ellos mismos. El entorno se presenta cada vez más degradado: la caza ha disminuido, los ríos y lagunas se contaminan, la selva se militariza, por citar sólo algunos problemas más graves. Su futuro, no como individuos sino como sociedad, está en entredicho. Tal como entendíamos este grupo históricamente, es ya una cuestión del pasado (De Vos, 1991:183-189). Aunque para otros analistas, no todos son síntomas negativos pues, como ha sostenido Marion, a pesar de "la penetración de la moneda, del cuestionamiento del poder de los ancianos, a pesar del éxito de la 'Palabra de Dios' y de la repentina rebeldía de sus esposas e hijos, los lacandones han sabido acomodar sus nuevas condiciones de vida social sobre modelos seguros y firmes que seguirán otorgando legitimidad y credibilidad a las prácticas sociales, así como cohesión a quienes mediante ellos, todavía, se identifican" (Marion, 1990:223).

En definitiva, la actuación de los responsables del manejo político del Estado de Chiapas en los últimos años se resume a una decepcionante previsión de futuro para la región de la Selva Lacandona que se ha plasmado en la devastación del medio y en el desconcierto entre sus pobladores. Algunos pobladores, es decir, los campesinos e indígenas de la región, se han visto volcados a un creciente malestar ya que han debido enfrentarse al Estado y a quienes lo sostienen. Otros pobladores, en este caso los lacandones, se han visto involucrados en actos violentos y han debido adecuarse al tremendo impacto que supuso la transformación radical de la selva, que en definitiva es el espacio que les proporcionaba un modo diferente de vivir y de concebir el mundo¹⁴.

Archivos consultados

A.R.A.CH.; Archivo de la Secretaría de la Reforma Agraria, Delegación Chiapas. Tuxtla Gutiérrez. Caja nº 27, "R.T.B.C. Zona Lacandona".

A.G.A.; Archivo General Agrario. México D.F.

Bibliografía citada

AMRAM, David W. jr.

"The Lacandon. Last of the Maya". *El México Antiguo*. México, D.F., VI (1942-1947).

¹⁴ Algunos casos han sido trabajados por nosotros mismos (Rodés, 2000).

AUBRY, Andrés.

"Cinco antítesis sobre los Lacandones: Bibliografía clasificada". *Antropología e Historia de los Mixe-Zoque y Mayas. Homenaje a Frans Blom...*, México, D.F.: UNAM, 1983.

BAER, Phillip y MERRIFIELD R, William.

Los lacandones de México. Dos estudios. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista- SEP., 1981.

BLOM, Frans y GERTRUDE Duby.

"Entre los indios lacandones de México". *América Indígena.*, México, D.F.: vol. IX, nº 2, abril 1949.

DE VOS, Jan.

La paz de Dios y del Rey. La conquista de la Selva Lacandona (1525-1821). México D.F.; Fondo de Cultura Económica, 1980.

DE VOS, Jan.

Oro verde. La conquista de la Selva Lacandona por madereros tabasqueños (1822-1949). México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1988.

DE VOS, Jan.

"El lacandón: Una introducción histórica" *Chiapas. Los rumbos de otra historia*. México D.F.: UNAM, CIESAS, CEMCA, CEM, UG., 1995, pp.331-361.

EROSA SOLANA, Enrique.

El sistema simbólico de los Hach Winik: Un referente de continuidad ante las tendencias de cambio. México D.F.: Tesis de licenciatura en Etnología, Escuela Nacional de Antropología e Historia. Inédita, 1992.

GOBIERNO CONSTITUCIONAL DEL ESTADO DE CHIAPAS

Memoria administrativa. Compañía Forestal de la Lacandona, Tuxtla Gutiérrez: 1988, p.9.

GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS.

II Informe de Gobierno. Dr. Manuel Velasco Suárez, 1972. Tuxtla Gutiérrez: 1973, pp. 100-101.

MARION SINGER, Marie-Odile.

Entre anhelos y recuerdos. México, D. F.: Plaza y Valdés ed., 1997.

MARION SINGER, Marie-Odile.

"El 'desarrollo económico' y su impacto en las estructuras sociales e ideológicas de la comunidad lacandona". *Sociología.*, México D.F.; 13(1990), pp. 207-223.

NATIONS, James D. i RONALD B.Nigh.

"The evolutionary potential of Lacandon Maya sustained-field tropical forest agriculture". *Journal of Anthropology research.*, 36 (1), 1980, pp.1-30.

PERERA, Víctor y ROBERT D. Bruce.

The Last Lords of Palenque: The Lacandon Mayas of the mexican Rain Forest. Los Angeles: University of California Press., 1982.

RITTLINGER, Herbert.

Por tierras de Lacandones. México, D.F.: Herrero ed., 1959.

RODÉS i MERCADÉ, Jordi.

“¿Campesinos contra campesinos? Casos de violencia en la colonización de la Selva Lacandona”. DD.AA. *Estrategias de poder en América Latina. VII Encuentro-Debate América Latina ayer y hoy*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2000, pp. 367-381.

TOZZER, Alfred.

Mayas y Lacandones. Dos estudios comparativos. México, D.F.: Instituto Nacional Indigenista, 1971.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

AL INFIERNO ELOY, CONTIGO VOY. DEL “INDIO ALFARO” A LA “REBELIÓN DE LOS PONCHOS”: LUCHA, RESISTENCIA Y REVOLUCIÓN EN EL ECUADOR DEL SIGLO XX¹

Miguel Ángel González Leal.

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas
Universitat de Barcelona*

Introducción

En el amanecer del 21 de enero de 2000, los miles de indígenas acantonados en Quito que desde hacía días exigían la renuncia del presidente Jamil Mahuad, lograron rebasar las barreras militares y policiales y ocupar el edificio del Congreso del Ecuador. Se iniciaron así las largas y tensas horas del conjunto de acontecimientos que ha pasado a conocerse como la *Rebelión de los Ponchos*. En algún momento de esa mañana, en una de las breves pausas en la vorágine de la actividad que tenía lugar en la Cámara del Congreso, un indígena indicó a su compañero con la mirada un punto concreto del inmenso mural de Oswaldo Guayasamín que cubre la cabecera de la sala... *Taita Alfaro*, murmuró, y su amigo asintió en silencio².

Ciento cinco años atrás, Eloy Alfaro, el personaje cuyos rasgos acababan de ser reconocidos en el citado mural, había entrado también victorioso en Quito al

1. El presente artículo se enmarca dentro de la investigación doctoral que vengo realizando en la Universitat de Barcelona sobre *El regionalismo político en la Costa del Ecuador*, dirigida por la Dra. Pilar García Jordán.

2. Observación personal del autor. *Taita*, “padre” en *kichwa*, es también un título de respeto cuyo uso, a la vez, implica un reconocimiento de poder.

mando de una tropa heterogénea. Bajo su liderazgo, el liberalismo radical accedió por primera vez al poder en el Ecuador y su triunfo provocó la inflexión en el devenir político ecuatoriano que, simbólicamente, alumbró el comienzo del siglo XX.

Entre ambos eventos, la historia del siglo XX ecuatoriano ha contemplado numerosos episodios de cambio político súbito. En poco más de cien años el Ecuador ha conocido cincuenta y seis presidentes, juntas de gobierno o dictadores; sólo en veintiuno de los casos el acceso al poder se realizó por medios pacíficos y, de entre éstos, únicamente en diecisiete ocasiones fue a través de elecciones generales. Asonadas militares, *golpes palaciegos* y la oposición política ejercida con contundencia mediante protestas urbanas y campesinas, han configurado un proceso político ciertamente inestable que viene a desmentir la distorsionada imagen de *placidez* histórica que le ha sido asignada al Ecuador.

En el presente artículo se abordará una parte de la compleja realidad del proceso político del siglo XX ecuatoriano, efectuando un recorrido sintético por los hitos más representativos de las luchas, movimientos de resistencia e intentos revolucionarios de alcanzar el poder protagonizados en el Ecuador por grupos de izquierda y movimientos sociales a lo largo del siglo. Desde la inicial figura del líder liberal Eloy Alfaro, cuya *sombra* planeará simbólicamente en las luchas populares del resto del período, hasta la consolidación del movimiento indígena durante la última década, se intentará mostrar y periodizar el transcurrir de las luchas populares en el devenir político desde una visión de conjunto que subraye los rasgos de persistencia y cambio existentes en el proceso.

Eloy Alfaro: el “Viejo Luchador”

Con bastante probabilidad, si se analizase todo el material bibliográfico y documental producido durante el siglo XX en el Ecuador, el conjunto de referencias y menciones a la personalidad y obra de Eloy Alfaro constituiría un porcentaje ciertamente sorprendente en relación a otros personajes históricos. Las razones de esta relevancia y significación podrían ser numerosas, dependiendo de la perspectiva de análisis. No obstante, puede señalarse en parte que su agitada vida³ presenta una serie de características que lo entroncan con lo mítico y que le proporcionan una cierta *aureola romántica*, además de invocar una época *prístina* de cambios audaces y vertiginosos que se inició con el acceso al poder del liberalismo radical en 1895.

El *alfarismo* influyó en las bases ideológicas del liberalismo tradicional, basculándolas en algunos aspectos hacia posturas cercanas a las sostenidas por las corrientes socialistas europeas de fines del siglo XIX⁴. La llegada al poder de los liberales comandados por Alfaro, impulsó un proyecto político nacionalista que perseguía fundamentalmente la modernización del país. Para ello, desde el

3. Obviamente, ha generado una extensísima bibliografía. De entre ella, cabe destacar: Andrade (1985), Andrade Coello (1934), Pérez (1978), Loor (1982) y Santos (1995).

4. Sobre el liberalismo en general véase Demelas y Saint Geours (1988), Ayala (1988 y 1994), Mora Bowen (1940) y Mills (1972).

primer gobierno *alfarista* (1895-1901) se legisló y estableció el carácter laico del Estado, limitando el tradicional ámbito de influencia de una Iglesia católica cuyo poder era percibido como el principal obstáculo para los avances modernizadores. En el ámbito social, se abolió el *concertaje* que pesaba sobre los indígenas⁵, se desarrolló y extendió el sistema educativo y se impulsó el asociacionismo obrero, aprobándose las primeras leyes de protección al trabajo⁶. La excelente coyuntura económica propiciada por el auge de la producción y exportación de cacao⁷, favoreció por su parte las iniciativas *alfaristas* de articulación nacional mediante el fomento de la construcción vial y ferroviaria⁸, a la vez que permitió realizar notables mejoras urbanas. Asimismo, la administración pública fue racionalizada y se dinamizó la estructura estatal diversificando los ministerios, reformando los poderes locales y profesionalizando el Ejército.

No obstante, conforme el *alfarismo* intentaba introducir cambios significativos en las estructuras sociales y económicas del país, su proyecto político sufrió la constante obstrucción de los viejos poderes del Ecuador, Iglesia y terratenientes, cuya combativa y persistente oposición se vió paulatinamente reforzada por la confluencia de intereses con los poderosos sectores económicos importadores y exportadores, ligados al liberalismo tradicional y renuentes al radicalismo *alfarista*⁹. Esta situación *frentista* abocó a que progresivamente Alfaro se instalase en el autoritarismo y pasase a sustentar su poder en la fuerza de las armas para mantener y tratar de imponer las líneas maestras de su proyecto nacional. Los años que transcurrieron desde 1901 hasta su última y aciaga insurrección de 1912, comprendieron un convulso período de pugnas e inestabilidad en el que los *alfaristas* se vieron incapaces de imponer sus propuestas más radicales, aunque y sin embargo, lograron finalmente instaurar destacados cambios que se incorporarían plenamente y por largo plazo a la vida nacional.

Al margen de estos hechos históricos, que ponen de relieve la importancia y significación de Alfaro en la historia política y social del Ecuador, tendrían que señalarse algunos de los elementos que erigen su figura en el *icono* de la izquierda ecuatoriana del siglo XX. Principalmente, habría que destacar su permanente capacidad de confrontación con los poderes establecidos, la cual se hace patente en el apelativo de *Viejo Luchador* con el que se le conocía todavía en vida. Paralelamente, su persistente lucha a lo largo de más de cuarenta años, desde las montoneras hasta la presidencia de la república, pasando por traicio-

5. El *concertaje* fue un sistema basado en pequeños préstamos imprescindibles para la supervivencia del campesino que generaban deudas hereditarias, imposibles de pagar, y que ligaban al indígena y a sus descendientes a las haciendas. Confrontar al respecto la obra histórica de Moncayo (1923) y el completo estudio de Guerrero (1991).

6. Los orígenes y precursores del obrerismo ecuatoriano están tratados por Ycaza (1984: 59-90) y Muñoz Vicuña (1990)

7. Sobre el ciclo económico cacaotero y sus relaciones véase Crawford (1980), Chiriboga (1980) y Guerrero (1980).

8. Un excelente análisis de la importancia concedida a la construcción de infraestructuras por el liberalismo es el de Clark (1993)

9. Quintero y Silva (1995, vol. I: 257-268).

nes, destierros y cárceles, estuvo en contrapartida y salvo contadas ocasiones, marcada casi siempre por la derrota, lo que describe una trayectoria vital cercana a los rasgos del héroe romántico arquetípico¹⁰. Su violenta muerte en las calles de Quito, a manos de turbas enardecidas durante días desde púlpitos y periódicos¹¹, culmina la imagen trágica del héroe vencido y abandonado por todos¹² y confirma su paso de la historia a la leyenda.

En segundo lugar, la base social y militar del triunfo del *alfarismo* constituía un conjunto heterogéneo y mestizo de intelectuales de tendencia liberal, comerciantes, profesionales urbanos y campesinos costeños. Esta circunstancia, novedosa en la historia ecuatoriana hasta ese momento, contribuyó a incardinar posteriormente su figura en lo *popular*, alejándola del ámbito elitista en la que, generalmente, se desenvuelve la política ecuatoriana. En este sentido, el calificativo de *Indio Alfaro* con el que era designado despreciativamente desde las tribunas del poder tradicional, se convirtió paradójicamente en un vínculo que permitió identificarlo aún más con las gentes mestizas e indígenas¹³. Igualmente, el apelativo, unido a su demostrada preocupación con palabras y hechos respecto a la situación de los indígenas, influyó para que la figura de *Don Eloy* adquiriera con el tiempo un predicamento inusitado entre el indigenado.

Finalmente, los cambios introducidos en la dinámica social y política ecuatoriana durante el período *alfarista*, como se apuntaba anteriormente, fueron lo suficientemente significativos a nivel histórico como para poder denotar a esa época con el carácter de *revolucionaria*. En ella se dibujaron los trazos esenciales de lo que posteriormente sería la izquierda ecuatoriana y, consecuentemente, sobre ella se asignaría el espacio-tiempo *fundacional* que la situaría en el territorio histórico de lo primigenio.

El lento camino desde la génesis a la consolidación (1912-1944)

Tras la muerte de Eloy Alfaro, el general Carlos Concha inició la que sería la última de las montoneras liberales¹⁴. Entre 1913 y 1916, los *conchistas* desple-

10. Resulta ilustrativa la semblanza de Jurado Noboa (1996b), quien le enumera en una breve hagiografía valores como heroísmo, sacrificio, comprensión, empatía, honradez, sobriedad, fidelidad familiar, religiosidad, firmeza, sabiduría y otros.

11. Fracasado su último intento revolucionario en Guayaquil, fue detenido, trasladado a Quito y confinado en el penal de la ciudad. Al cabo de varios días la cárcel fue asaltada con la anuencia y pasividad de los poderes del estado. Pareja Diezcanseco (194?), Olmedo Alfaro (1912).

12. El cadáver de Alfaro fue mutilado en los genitales y la lengua, acto cuyo simbolismo buscó evitar la reproducción genética y social del *Alfarismo* (Paredes, 2000).

13. Pese a que sus orígenes en Montecristi (Manabí) le adscribían a las ricas familias que comerciaban con el sombrero de paja toquilla (más conocido como *Sombrero de Panamá*) producido en esa zona (Jurado Noboa, 1996a).

14. Sobre Carlos Concha pueden consultarse las obras de Moreno (1939), Muñoz Vicuña (1984) y Pérez Concha (1987). Significativamente, la llamada *Revolución Conchista* sería en el Ecuador el único movimiento guerrillero de entidad durante el resto del siglo: como se verá, una de las singularidades del Ecuador en relación al resto de países del área es la ausencia de movimientos guerrilleros importantes.

garon una intensa resistencia armada en la costa norte del Ecuador contra el gobierno presidido por Leónidas Plaza. El intento terminó con la captura de Concha en 1915 y la firma de la paz al año siguiente. No obstante, evidenció la ruptura definitiva del liberalismo en dos sectores: el *radicalismo alfarista*, que en la siguiente década sería el germen de las primeras fuerzas de izquierda; y el llamado *liberalismo plutocrático*, supeditado estrechamente a los intereses de las élites bancarias, agrícolas y comerciales costeñas. La rebelión obligó, además, a invertir cuantiosos recursos humanos y materiales en sofocarla, lo que contribuyó a agravar la incipiente crisis económica que, por la baja internacional de los precios del cacao y los efectos de la I Guerra Mundial, comenzaba a afectar al país¹⁵.

El fomento del asociacionismo obrero llevado a cabo desde los gobiernos *alfaristas*, favoreció a medio plazo la articulación de respuestas desde estos sectores sociales frente a la crisis. A partir de 1914 el número de asociaciones creció vertiginosamente, los contenidos de sus aspiraciones se radicalizaron y los conflictos laborales se sucedieron con frecuencia, en un lento proceso gradual de conversión desde el primitivo mutualismo obrero hacia el *sindicalismo de clase*. Hacia 1920 la mayoría de asociaciones existentes se radicaban en Quito y Guayaquil y, a su vez, éstas se agrupaban regionalmente en dos federaciones: la Confederación Obrera del Guayas (COG), en Guayaquil; y la Sociedad Artística e Industrial de Pichincha (SAIP), en Quito. Ese mismo año se llevó a cabo el primer congreso obrero nacional de la historia del Ecuador que, debido a la división regional existente, tuvo un alcance limitado en cuanto a resultados¹⁶.

El deterioro de la situación económica y la ineficacia gubernamental para atajar la crisis, radicalizaron progresivamente el descontento social, culminando en la violencia desatada contra la huelga general de Guayaquil en noviembre de 1922¹⁷ y, en septiembre del año siguiente, con la sangrienta represión de los indígenas sublevados en la hacienda de Leyto (Pelileo). El estado liberal bloqueó así por la vía militar la extensión de las protestas e impuso finalmente por las armas la continuidad política de un régimen ya en decadencia.

En 1925, los treinta años de gobiernos liberales finalizaron con el triunfo de la *Revolución Juliana*, interpretada como una revolución militar nacionalista cooptada posteriormente por la oligarquía¹⁸, cuando no como una *revolución regionalista*¹⁹, o como el resultado de reajustes en la correlación de fuerzas económicas y sociales que terminarían fortaleciendo el Estado²⁰. Al margen de las posibles interpretaciones, el episodio constituyó esencialmente la respuesta a la crisis de legitimidad política del liberalismo, incapaz de afrontar con eficacia e independencia los problemas existentes en el país. Por su parte, los gobiernos *julianos* (1925-1931) abordaron la transformación administrativa del estado, pero no propiciaron cambios significativos en las estructuras políticas y econó-

15. Crawford (1980: 128;153-164).

16. Véase Ycaza (1984: 132-135).

17. El complejo desarrollo y contexto de este acontecimiento está expuesto en González (1996).

18. Quintero y Silva (1995, vol. I: 366-372).

19. Arosemena (1999).

20. Paz y Miño (2000: 69-75)

micas, cuya endeblez quedaría demostrada por el impacto del *crack* mundial de 1929. En este contexto y bajo el auspicio de los liberales radicales, se fundó en 1926 el Partido Socialista Ecuatoriano (PSE), primera formación política de izquierdas constituida legalmente en el Ecuador e integrada en la III Internacional, aunque con diferentes tendencias ideológicas en su seno²¹. Paralelamente, el mismo año comenzó la sindicalización de los indígenas en el ámbito rural, impulsada y *tutelada* desde las esferas *agraristas* del PSE.

El final del gobierno *juliano* de Isidro Ayora, la puesta en marcha de las reformas estatales y la entrada en vigor de la nueva Constitución de 1929, auguraban el inicio de un período de estabilidad política y recuperación económica. Sin embargo, la crisis mundial, que prolongaba y enquistaba la padecida por el Ecuador desde 1914, abrió una época de profunda inestabilidad y vertiginosa sucesión de gobiernos y conflictos. Para la izquierda ecuatoriana, sin embargo, esta década supuso su período de consolidación, durante el cual afianzó definitivamente su presencia en la vida política. Paralelamente, en estos años se impulsó también desde la izquierda un proceso de concreción de la identidad nacional, difuminada por las diferencias regionales, étnicas y clasistas, a través de la recuperación de *lo* popular y *lo* indígena como referente y raíz de la *ecuatorianidad*²².

En 1931, el PSE se renombró como Partido Comunista del Ecuador (PCE) y se escindió del mismo la Vanguardia Revolucionaria del Socialismo Ecuatoriano (VRSE), organización de carácter nacionalista que incluía a numerosos militares y que llegó a gobernar brevemente a través del coronel Luis Larrea Alba²³. En 1933 se reconstituyó el PSE, dentro de la II Internacional, con lo que el mapa político de la izquierda ecuatoriana se diversificó conforme las diferentes tendencias ideológicas se concretaron en partidos políticos específicos. En el ámbito sindical, las antiguas federaciones obreras se imbricaron progresivamente en los partidos políticos de izquierda y, paulatinamente, culminaron su transformación desde el mutualismo hacia el sindicalismo. Aunque continuó la fragmentación regional y sectorial de las organizaciones, hacia el final del período comenzaron a darse los primeros pasos firmes para la conformación de una central sindical de alcance nacional. En las numerosas protestas indígenas que se sucedieron a lo largo de esta época, generalmente por cuestiones de tierras, se extendió *novedosamente* el uso de la huelga como método de lucha y se introdujeron las demandas salariales entre las reivindicaciones, indicios ambos del grado de penetración de las ideas de izquierda en el ámbito rural.

Entre los numerosos acontecimientos que marcaron la convulsa década de los años treinta en el Ecuador, cabe destacar el sangriento episodio conocido

21. Liberales-radicales, *agraristas* y comunistas. Los *agraristas* eran intelectuales radicales preocupados por la temática indígena y agraria, como Pío Jaramillo Alvarado. Sobre los mismos véase la recopilación de Marchán Romero (1986).

22. Silva (1980). No deja de ser significativo la pertenencia a fuerzas de izquierda de la mayoría de los novelistas de esta época, la más fecunda de la novelística ecuatoriana.

23. Larrea Alba (1936)

como Guerra de los Cuatro Días, en el que los partidarios del presidente electo, Neptalí Bonifaz, se atrincheraron en Quito en protesta por la revocación de su candidato efectuada por el Congreso, siendo finalmente reprimidos sangrientamente por el Ejército²⁴. Igualmente, fue significativo el período de gobierno del general Alberto Enríquez Gallo, quien gobernó entre 1935 y 1938 con el apoyo de las fuerzas de izquierda e, incluso, con ministros socialistas en su gabinete.

En 1938 se llevaron a cabo elecciones en medio de una gran agitación social y con la victoria, muy discutida bajo acusaciones de fraude, de Carlos Arroyo del Río, quien desde los primeros meses de su mandato ejerció el poder con contundencia. Progresivamente, instauró una dictadura de *facto* a partir de 1941, con la ruptura de hostilidades entre Ecuador y Perú por la disputa de los territorios amazónicos cuya posesión reclamaban los dos países. La derrota ecuatoriana y la posterior firma del protocolo de Río de Janeiro en 1942, sancionaron una delimitación fronteriza que fue rechazada por todas las instancias políticas y sociales del Ecuador entre durísimas críticas contra la actuación gubernamental durante el conflicto²⁵. En 1943 se convocaron elecciones para el año siguiente y todas las fuerzas sociales y políticas del país, desde la extrema derecha a los comunistas, conformaron la Alianza Democrática Ecuatoriana (ADE) en un frente único de oposición contra el gobierno *arroyista*.

Auge e institucionalización (1944-1960)

El gobierno de Arroyo del Río llegaba a su fin cuando la violenta represión de una manifestación electoral desencadenó la *Revolución Gloriosa* del 28 mayo de 1944, en la que tuvieron un papel destacado las fuerzas de izquierda²⁶. El cambio político alumbró una etapa de transición en la que el candidato electoral de la ADE, José María Velasco Ibarra, asumió el poder con el objetivo de estabilizar el sistema político²⁷. Para la izquierda, el triunfo abrió un fecundo período organizativo: el 4 de julio se fundó la Confederación de Trabajadores del Ecu-

24. Bonifaz, vencedor en las elecciones y candidato de la conservadora *Compactación Obrera Nacional*, fue acusado de no poseer la nacionalidad ecuatoriana. La revocación de su elección por el Congreso provocó el alzamiento de varios destacamentos militares en Quito, apoyados por miles de personas de extracción popular movilizadas desde las Iglesias y parroquias rurales cercanas. El hecho puso de manifiesto que la capacidad de movilización popular no era un patrimonio exclusivo de las fuerzas de izquierda, como demostrarían los movimientos populistas de décadas posteriores.

25. Ibarra (1999). Recientemente se han publicado las memorias de Arroyo del Río en relación a los acontecimientos de ese período, mantenidas sin publicar por sus herederos durante cuarenta años (Arroyo, 1999).

26. En 1942 se fundó la Federación de Estudiantes Universitarios del Ecuador (FEUE, 1944), que jugaría un destacadísimo papel en la articulación de la oposición contra Arroyo. Sobre la *Revolución Gloriosa* véase Vega (1987) y Ogaz (1998). Una historia pormenorizada del movimiento obrero ecuatoriano desde esta época hasta los años ochenta es la de Ycaza (1991), cuyos datos han servido de fuente para la redacción de este artículo.

27. ADE (1944). Sobre Velasco y el *velasquismo* la bibliografía es muy abundante. Cabe destacar no obstante a Maiguashca y North (1991), Norris (1969), Quintero (1983) y Torre (1993).

dor (CTE)²⁸, primera central sindical de alcance nacional y plurisectorial; y el 6 de agosto se creó la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI), primera organización sindical campesina indígena, impulsada desde el PCE e integrada en la CTE²⁹.

A lo largo de 1944 y 1945, la Asamblea Constituyente, con mayoría izquierdista, discutió y aprobó una nueva constitución basada en la *alfarista* de 1906. Sin embargo, el abandono de la ADE por parte de las fuerzas conservadoras debilitó progresivamente la posición gubernamental. En 1946, sorpresivamente, Velasco estableció una dictadura³⁰ aboliendo la Constitución y forzando el redactado y aprobación de una nueva Carta política cuya vigencia se prolongaría durante veinte años. En contraste, el gobierno de Velasco fue efímero y al año siguiente el levantamiento del coronel Carlos Mancheno provocó su salida del poder. Con su marcha se inauguró un período de estabilidad política e institucional que duraría hasta comienzos de los años sesenta.

El favorable ciclo económico internacional posterior a la II Guerra Mundial, en el cual el Ecuador se erigió en el primer productor y exportador mundial de banana, enmarcó una época de crecimiento demográfico, expansión urbana y mejoras sociales. A lo largo de la década de los cincuenta, los gobiernos se sucedieron electoralmente, alternándose en el poder conservadores, liberales y *velasquistas*. Durante esos años y pese a los frecuentes episodios represivos, las fuerzas de izquierda participaron en algunos de los gobiernos³¹ y llevaron a cabo una activa labor sindical que, en el ámbito rural, se manifestó con levantamientos indígenas puntuales y casi anuales por cuestiones de tierras y salariales³². Paralelamente, aumentó la difusión y el predicamento de las ideas de izquierda entre los estamentos intelectuales y universitarios y, en este sentido, fue muy importante la dinamización cultural impulsada desde la *Casa de la Cultura Ecuatoriana* (CCE), organismo creado en 1944 con el objetivo de promover, difundir y acercar al pueblo la cultura del Ecuador³³.

28. Parte de la documentación del congreso fundacional de la CTE se puede consultar en Ibarra et aliter (1983).

29. Su primer presidente fue el histórico dirigente indígena Jesús Gualavisí. Durante los siguientes treinta años, la FEI protagonizaría la mayoría de las luchas indígenas en el Ecuador.

30. Es significativo al respecto que Velasco justificara su actuación ante el *peligro de sovietaización* del país (Velasco, 1947).

31. Principalmente el PSE. La participación política se vió favorecida además por la existencia de los *senadores funcionales*, elegidos directamente por los estamentos, colectivos sociales, grupos profesionales y sectores económicos. Si bien este rasgo de *corporativismo* presentó numerosos aspectos negativos, la existencia de esta figura institucional consiguió garantizar a muchos sectores minoritarios, y generalmente excluidos del proceso político, un espacio de influencia y participación.

32. Por esta época comenzó a demandarse lo que se convertiría años después en la principal reivindicación indígena: la reforma agraria (Almeida, 1990: 183-185). En 1954 se creó en la Costa la Federación de Trabajadores Agrícolas de Litoral (FTAL), cubriendo una laguna que la acción de la FEI no cubría.

33. Según consta en sus planteamientos iniciales (CCE, 1945). En este sentido, la trayectoria histórica de la CCE, probablemente la erige en un factor decisivo en el proceso de creación de una *conciencia nacional*, aunque este aspecto no ha sido contemplado por los investigadores.

El período de auge e institucionalización del accionar político de la izquierda ecuatoriana supuso, sin embargo, un estancamiento en la línea de crecimiento mantenida desde los años treinta. Las perspectivas revolucionarias de implantación entre las capas sociales más desfavorecidas sufrieron un duro revés ante el ascenso y consolidación de las llamadas fuerzas *populistas*, radicadas principalmente en los ámbitos urbanos de la Costa³⁴. Las causas del éxito de estos movimientos residieron en el acelerado proceso de crecimiento urbano, la dinámica social excluyente producida por la suburbización y el establecimiento de un complejo entramado de redes clientelares, basadas en el liderazgo carismático y entreveradas con una férrea organización corporativista³⁵.

Los años difíciles bajo las dictaduras militares (1960-1979)

En 1959, la sangrienta represión de unas protestas en Portoviejo y Guayaquil preludeó la serie de gobiernos autoritarios y dictatoriales que durante las dos décadas posteriores se sucederían en el poder. Para las fuerzas de izquierda se inició una época de persecuciones y represión en la que, sin embargo, fueron renovados los esquemas organizativos y de lucha, se diversificaron las líneas ideológicas y germinaron nuevas organizaciones a partir de los partidos tradicionales³⁶. En 1960 surgió la Unión Revolucionaria de Juventudes Ecuatorianas (URJE), organización de orientación comunista que, dos años más tarde, trató de abrir un foco armado en Toachi, aunque la tentativa sería desmantelada antes de poder iniciar las operaciones guerrilleras. En 1964 se escindió del PCE el Partido Comunista Ecuatoriano Marxista-Leninista, en 1966 vería la luz el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) y en 1970 se crearía Izquierda Democrática (ID)³⁷, de tendencia socialdemócrata. Paralelamente, en el ámbito obrero continuó la lucha sindical de la CTE y la CEDOC (Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Clasistas) y se creó la Confederación Ecuatoriana de Organizaciones Sindicales Libres (CEOLS)³⁸, mientras que en el campo se incrementaron las ocupaciones de tierras y las protestas reclamando la reforma agraria y la disolución del *Huasipungo*³⁹.

34. Principalmente, los *velasquistas* y la Concentración de Fuerzas Populares (CFP). Véase Guerrero Burgos (1994) y, especialmente por la riqueza de su análisis, Menéndez-Carrión (1991). Desde entonces y hasta la actualidad, las fuerzas *populistas* han tenido una presencia destacada en el proceso político ecuatoriano.

35. El fenómeno, desconcertante desde la ortodoxia marxista y similar al de otros países latinoamericanos, ha provocado numerosas interpretaciones. Sobre los orígenes del *populismo* ecuatoriano véase Quintero (1983: 25-42), rebatiendo a Cueva (1974).

36. Para una visión de conjunto del período véanse Cueva (1990: 156-177), Rivera (1983) y Villamizar (1990).

37. Ehlers (1988).

38. Con cuya concreción se intentó sustraer al movimiento obrero de las influencias marxistas (Ycaza, 1991: 187-213).

39. En 1961 se realizó una manifestación en Quito que congregó a diez mil indígenas de la FEI ante la recién creada Comisión Nacional de Reforma Agraria, lo que es indicativo del grado de convocatoria de las organizaciones campesinas a comienzos de la década. El *huasipungo* era un meca-

El retorno de Velasco Ibarra al poder en 1960, tuvo lugar en un contexto marcado por la crisis económica del modelo productivo bananero y por el creciente descontento social. Durante su mandato presidencial, el cuarto en su carrera política, gobernó de forma progresivamente autoritaria, hasta que fue derrocado por las protestas populares y el poder fue asumido por el anteriormente destituido vicepresidente, Carlos Julio Arosemena Monroy. Meses después, éste también era derrocado por un grupo de coroneles del ejército que instauraron un gobierno militar de carácter nacionalista⁴⁰.

La junta militar intentó abordar, con mano dura y escaso éxito, los problemas económicos y sociales del país. Sin embargo, entre otras iniciativas, los militares acometieron una tímida reforma agraria que, como elemento destacable, procuró la eliminación de los *huasipungos*. Los efectos *imprevistos* de esta medida serían visibles a medio plazo, ya que permitió recuperar y reforzar las comunidades indígenas, proporcionando así las futuras bases de la estructura organizativa campesina⁴¹.

A lo largo de 1965 y 1966, la incapacidad de la dictadura de satisfacer las demandas de los diferentes sectores económicos y sociales desencadenó una serie creciente de protestas que, focalizadas regionalmente en la Costa, forzaron finalmente la retirada del poder de los militares y la conformación de un gobierno de transición, encargado de elaborar un nuevo texto constitucional y convocar elecciones. Las elecciones darían nuevamente la victoria a Velasco Ibarra, quien en 1968 iniciaría su quinto y último mandato presidencial. Pese al restablecimiento democrático, la conflictividad social y las protestas no cesaron y se sucedieron las ocupaciones de tierras, tanto rurales como urbanas, las reclamaciones sindicales y las movilizaciones estudiantiles. Los inicios de los años setenta presenciaron un nuevo giro dictatorial de Velasco, el comienzo del auge de la explotación petrolera en la Amazonía y un nuevo período de dictaduras militares que abarcaría desde 1972 a 1978.

En 1971 se produjo la unificación de las centrales sindicales CTE y CEDOC en el Frente Unitario de Trabajadores (FUT) y en 1972, bajo el impulso de las ideas de la *Teología de la Liberación*, se fundó la *Ecuador Runacunapac Riccharimui* (ECUARUNARI)⁴², organización que aglutinaría a las comunidades de

nismo de sujeción de la mano de obra campesina que consistía en garantizar la permanencia del trabajador en la hacienda, y la gratuidad de su trabajo, a cambio de la concesión de una diminuta parcela de terreno para el cultivo personal. Un análisis de esta práctica, desde el punto de vista marxista, puede consultarse en Galarza (1979).

40. En los derrocamientos de Arosemena y Velasco pesó decisivamente la intervención de los servicios secretos norteamericanos, contrarios al acercamiento del gobierno ecuatoriano al régimen revolucionario cubano y al ascenso de la agitación izquierdista en el país, según relató el ex-jefe de operaciones de la CIA en el Ecuador por aquel entonces (Agee, 1975: 99-317).

41. Sobre los inicios de la lucha por la reforma agraria consúltese Guerrero (1984) y la síntesis de Cosse (1984). Durante los años sesenta las organizaciones campesinas vivirían un proceso de organización progresiva a escala nacional. En 1962 se fundó la Federación Ecuatoriana de Trabajadores Agropecuarios (FETAP) que en 1968 se uniría a la Federación de Trabajadores Agrarios del Litoral (FTAL) para conformar la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC).

42. Actualmente *Ecuador Kichwa Llaktakunapak Jatun Tantanakui* (Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador)

la Sierra y lideraría el ascenso del movimiento indígena ecuatoriano. El crecimiento demográfico urbano, por su parte, abrió un nuevo frente de lucha con la creación clandestina de barrios suburbanos por los *movimientos de pobladores*⁴³.

La dictadura nacionalista del general Rodríguez Lara (1972-76), pese a la represión sobre las fuerzas de izquierda abrió un período de expectativas concretadas en la renovación y fortalecimiento del Estado, el desarrollo productivo, la nacionalización de la explotación petrolífera y los primeros pasos decididos para la reforma agraria⁴⁴, aunque en este último aspecto se impondrían finalmente los intereses de los terratenientes. A partir de 1976, tras toma del poder por una junta más conservadora, el proyecto militar *reformista* sería frenado en un clima de violencia, persecución y protestas sociales que alcanzaron su cénit en 1977 con la 2ª Huelga Nacional, la masacre del ingenio *Aztra*, que causó centenares de muertos, y la ilegalización de las centrales sindicales. Por esta época, desde sectores influyentes del ejército y numerosas instancias sociales se propugnaba el retorno a la democracia⁴⁵, la cual llegó en 1979, tras un gobierno civil transitorio que amparó el nacimiento de una nueva constitución, y Jaime Roldós asumió a la presidencia.

La década convulsa: el lento ocaso de la ortodoxia (1979-1990)

El restablecimiento democrático no atemperó la conflictividad social ante la profundización de la crisis económica iniciada a fines de los setenta. Entre 1981 y 1984, se realizaron seis Huelgas Nacionales convocadas por el FUT y el Frente Amplio de Izquierda Revolucionaria (FADI), que desde 1978 agrupaba a parte de las fuerzas de izquierda⁴⁶. Al efímero gobierno de Roldós, desaparecido en accidente de aviación en 1981 y sustituido por el vicepresidente Oswaldo Hurtado (1981-1984), le sucedieron electoralmente el social-cristiano León Febres-Cordero (1984-1988) y el social-demócrata Rodrigo Borja (1988-1992). Pese a las halagüeñas perspectivas de recuperación económica, amparadas por un ciclo favorable de altos precios del petróleo, modernización de infraestructuras y consolidación del tejido productivo, la década estuvo marcada por el empeoramiento de una circunstancia permanente de crisis que las diferentes políticas monetaristas no lograron revertir, principalmente, a causa de la dinámica de endeudamiento externo originada en los planes desarrollistas de los gobiernos militares⁴⁷.

43. Véase Villavicencio (1980), para el caso de Guayaquil, y a García (1985), para el de Quito.

44. Confrontar Bustamante y Varas (1977: 105-119). Sobre el *reformismo militar*, véase Quintero y Silva (1995, vol. 3: 225-234).

45. El complejo retorno a la democracia es analizado por Bustamante (1987) y Ortiz (1984: 62-95).

46. Véase al respecto el análisis general del período realizado por Mills (1984).

47. Acosta (1992: 278 y ss).

La prolongada situación de crisis generó continuos conflictos y protestas, agravados en la segunda mitad de la década por los excesos represivos del gobierno de Febres-Cordero. En el ámbito organizativo de la izquierda, se exacerbó su tendencia a la fragmentación en multiplicidad de partidos, frentes, movimientos y alianzas, a la vez que se difuminaron siglas históricas como el PSE y el MIR. De entre las nuevas formaciones que comparecieron en la escena política y social durante estos años, destacaron el Movimiento Popular Democrático (MPD), la Acción Popular Revolucionaria Ecuatoriana (APRE)⁴⁸ y, especialmente, la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), organización con la que el movimiento indígena ecuatoriano culminó en 1986 su largo proceso de unificación⁴⁹.

Igualmente, fue significativa la aparición de grupos de guerrilla urbana en el país, hecho insólito en el panorama de las luchas sociales del siglo XX. El robo en 1983 de las armas de Eloy Alfaro depositadas en un museo, sería la primera acción realizada por *Alfaro Vive, Carajo!* (AVC). Bajo el referente mítico del caudillo liberal, de quien reivindicaban sus ideales y patriotismo, el grupo emprendió una desafortunada insurgencia armada contra el gobierno de Febres-Cordero, sembrada de episodios violentos y bajo una fuerte represión gubernamental que incluyó el asesinato de sus principales líderes. Posteriormente, una escisión interna daría origen al grupo Montoneras Patria Libre (MPL)⁵⁰. Ambos se disolverían durante el gobierno de Rodrigo Borja.

La valoración de la década, sin embargo, ha de obviar los escasos efectos de la lucha armada de AVC y MPL. El declive de las fuerzas de izquierda se hizo patente en la atomización de las mismas y en la paulatina pérdida de influencia y capacidad de convocatoria política y sindical, a excepción del indigenismo que se analiza en el siguiente apartado. El acceso al poder en 1988 de la ID, y su gobierno contemporizador y renuente a innovaciones radicales, no implicó cambios significativos en esta tendencia. Cabe apuntar que el enquistamiento en esquemas ideológicos ortodoxos, la burocratización y la falta de renovación, la corrupción y el personalismo, fueron algunos de los factores que influyeron en la progresiva desmovilización social en torno a las ideas de izquierda⁵¹.

En contraste, y quizás como un factor indirecto más, es preciso destacar la magnitud de las movilizaciones puntuales llevadas a cabo por los *populistas* Partido Roldosista Ecuatoriano (PRE), de Abdalá Bucaram, y Partido Social

48. Formación de carácter nacionalista y revolucionaria liderada por el ex-general Frank Vargas. Este militar se había sublevado contra el gobierno y fue por ello encarcelado. En 1987, y demandando su liberación, un grupo de comandos del ejército secuestró al presidente Febres-Cordero en la base aérea de Taura, en un tenso episodio que suscitó la atención internacional.

49. El principal impulso para la formación de la CONAIE procedió de la ECUARUNARI de la Sierra y de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE), fundada esta última en 1980 (CONAIE, 1989: 259-281). De este proceso quedó excluida la FEI, por su imbricación con el PCE.

50. Son ilustrativos los autoanálisis y los detalles contenidos en las obras de los ex-miembros de AVC Terán (1994) y Frias (1999). Véase también Villamizar (1994: 111 y ss)

51. Al respecto, véanse los análisis complementarios de Villavicencio (1991) y Acosta (1991).

Cristiano (PSC), de Febres-Cordero, cuyos éxitos de convocatoria les proporcionarían significativos réditos de poder político y les llevarían a capitalizar las disputas electorales.

El ascenso del indigenismo y la reubicación de la izquierda (1990-2000)

La última década del siglo XX se abrió con la mayor movilización indígena producida hasta entonces en el Ecuador. El levantamiento del *Inti Raymi* de 1990, liderado por la CONAIE, paralizó durante días el país en demanda de soluciones para los problemas de tierras y de distribución de la producción agrícola de las comunidades⁵². La lenta conformación y fortalecimiento del movimiento indígena durante los años ochenta, había pasado casi inadvertida a los observadores políticos y la escala de su eclosión pública introdujo un factor inesperado en la escena política ecuatoriana. Dos años más tarde, una marcha desde la Amazonía ocupó con miles de indígenas las calles de Quito y confirmó que la capacidad de movilización y organización demostradas no habían sido un hecho meramente puntual⁵³.

A grandes trazos, los rasgos más destacados que caracterizaron al *nuevo indigenismo*, y que fueron progresivamente elaborados y desarrollados a lo largo de las décadas anteriores, podrían sintetizarse en el *giro etnicista* del movimiento. La tradicional lucha por la tierra, en línea con las reivindicaciones agraristas de la izquierda y que constituía el foco de las demandas indígenas, se fue incorporando a un esquema más general centrado en la identidad étnica y el desarrollo *en* comunidad. En este sentido, adquirieron un mayor peso las reclamaciones de tipo cultural, como la educación bilingüe y el respeto y reconocimiento a las formas y normas culturales propias; y las de tipo comunitario, como el derecho al territorio y a la autogestión del mismo. Este giro implicó el deslinde paulatino de la influencia directa de partidos y sindicatos y favoreció el incremento de la autonomía de las organizaciones indígenas. Con posterioridad, se agregarían demandas de carácter ecologista y, especialmente, la exigencia del derecho pleno a la ciudadanía. El esquema generó, finalmente, una estructura organizativa basada en las comunidades étnicas, agrupadas a su vez en *pueblos* y *nacionalidades* indígenas, estimulando la democracia participativa⁵⁴.

En el transcurrir de la década de los noventa, el movimiento indígena⁵⁵ se convirtió en uno de los principales actores de la vida política del Ecuador, prota-

52. Rosero (1990) y Moreno y Figueroa (1992). El punto de vista de los protagonistas está recogido en Macas (1991)

53. El auge del movimiento indígena ha generado una numerosa bibliografía relativa al tema. De entre ella, caben destacar los análisis de León (1994) y Ramón (1992).

54. Algunos de estos rasgos son apuntados por Ibarra Illanez (1992: VII-XXVI).

55. Si bien la CONAIE engloba a la mayoría de los indígenas ecuatorianos, hay otras organizaciones independientes con las que se comparten los lineamientos generales, como la Federación Ecuatoriana de Indígenas Evágelico (FEINE) y la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN).

gonizando algunos de los acontecimientos más relevantes del período. En el conflicto bélico fronterizo que en el río Cenepa enfrentó en 1995 a Ecuador y Perú, los indígenas respaldaron incondicionalmente al gobierno e, incluso, integraron unidades de combate especializadas en la guerra selvática, hechos que simbólicamente coadyuvaron la aceptación pública de su derecho a la ciudadanía. Desde ese mismo año y paralelamente, se impulsó la participación política en las instituciones y la CONAIE auspició la fundación del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP), fomentando la incorporación de otros grupos sociales al movimiento, y con la que obtuvieron varios diputados, prefecturas y alcaldías. Igualmente, los bloqueos viarios y la toma de iglesias y espacios públicos galvanizaron la agitación general que provocó el derrocamiento de Abdalá Bucaram en 1997. Durante el interinazgo posterior, su influencia fue también decisiva en la introducción de reformas a la Constitución vigente que incluyeron, novedosamente en Latinoamérica, disposiciones estableciendo la plurinacionalidad del país y garantizando espacios de autogobierno y desarrollo de instituciones propias en el ámbito de las nacionalidades indígenas. Finalmente, la *Rebelión de los Ponchos* en enero de 2000, encabezó el heterogéneo movimiento que expulsó de la presidencia de la república a Jamil Mahuad. Desde entonces, el movimiento indígena se ha erigido en el principal dinamizador de la oposición política, actuando de privilegiado intermediario de las demandas sociales ante al gobierno. No obstante, los celos y la desconfianza respecto a su capacidad y objetivos políticos aún permanecen latentes entre amplios sectores sociales y, es de significar, su relativo éxito constituye un fenómeno específico del interior del país, alcanzando en la Costa niveles apenas testimoniales⁵⁶.

La preeminencia del movimiento indígena en la esfera política empalideció a las fuerzas tradicionales de izquierda, afectadas además por el desmantelamiento del sistema soviético y la pérdida súbita de los referentes ideológicos. A ello se unieron los efectos de la prolongación y acentuación de la crisis económica de los años ochenta, que a finales de los noventa ya había destruido gran parte del tejido productivo del país y forzado a la emigración a un contingente significativo de la población. En estas circunstancias, de consunción empresarial, precariedad laboral y subempleo, la actividad sindical quedó relegada a un espacio residual en las empresas estatales y el funcionariado⁵⁷. Igualmente, el ámbito partidista se vio progresivamente reducido a pequeñas formaciones extraparlamentarias de escasa influencia y representatividad, a excepción del MPD.

No obstante este sombrío panorama, en los últimos años se está produciendo una *reubicación* de la izquierda sobre nuevos espacios sociales de trabajo que requieren formas inéditas de actuación y de reinterpretación de la realidad. En concreto, sobre todo ese conglomerado aparentemente fragmentado que

56. Paredes (2000), expone el punto de vista *costeño* de la cuestión.

57. En este sentido, se explica la preeminencia en las luchas sindicales de esta época de la Unión Nacional de Educadores (UNE) y el sindicato de trabajadores petroleros FETRAPEC.

conforman los movimientos ecologistas, de género, de derechos humanos, anti-globalización, barriales, ONGD, etcétera e, inclusive, sobre el propio movimiento indígena en una configuración de colaboración, alejada de la dependencia y subordinación que caracterizó a esta relación en las décadas anteriores. La imagen de conjunto que se está construyendo, demuestra que el esquema monolítico del pasado se está convirtiendo en una tupida red en la que se generan, fluyen y se aúnan los objetivos e intereses más diversos con la perspectiva de, y en este punto no se ha producido cambio alguno, procurar un futuro mejor.

Bibliografía citada

ACOSTA, Alberto

"Democracia vs. Políticas de ajuste. El dilema de los ochenta". En: ILDIS. *Ecuador, la democracia esquivada*. Quito: ILDIS-UNESCO-CERG, 1991, pp. 31-92.

La Deuda Eterna. Quito: Ed. El Duende, 1992.

ADE (ALIANZA DEMOCRATICA ECUATORIANA)

Los postulados de la Revolución de Mayo. Guayaquil: Univ. de Guayaquil, 1981 (orig. 1944).

AGEE, Philip

Inside the Company: CIA Diary. New York: Stonehill Publishing Co., 1975.

ALFARO, Olmedo

El asesinato del Sr. General Eloy Alfaro: documentos y comentarios. Panamá: Tip. Moderna, 1912.

ALMEIDA VINUEZA, José

"Luchas campesinas del siglo XX (primera parte)". En: AYALA MORA, Enrique ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Quito: CEN, 1990, vol. X, pp. 163-186.

ANDRADE, Roberto

Vida y muerte de Eloy Alfaro. Quito: Ed. El Conejo, 1985 (orig. 1916).

ANDRADE COELLO, Alejandro

Eloy Alfaro. Epinicio biográfico. Quito: Talleres Graficos Nacionales, 1934.

AROSEMENA, Guillermo

Las verdaderas causas de la Revolución Juliana. Guayaquil: Archivo Histórico del Guayas, 1999.

ARROYO DEL RIO, Carlos Alberto

Por la pendiente del sacrificio. Quito: Banco Central del Ecuador, 1999.

AYALA MORA, Enrique

Lucha política y origen de los partidos en Ecuador. Quito: Corporación Editora Nacional, 1988 (4ª ed.).

Historia de la Revolución Liberal Ecuatoriana. Corporación Editora Nacional, TEHIS, Quito, 1994.

BUSTAMANTE, Fernando

"Fuerzas Armadas en Ecuador: ¿Puede institucionalizarse el poder civil?". *Síntesis*, Madrid, 16 (1987), pp. 179-202.

BUSTAMANTE, Fernando y VARAS, Augusto

Las Fuerzas Armadas y la política en el Ecuador. Quito: FLACSO, documento de trabajo, 1977.

CCE (CASA DE LA CULTURA ECUATORIANA)

Organización y funcionamiento. Quito: Secretaría General de la CCE, 1945.

CHIRIBOGA, Manuel

Jornaleros y Gran Propietarios en 135 años de Exportación Cacaotera (1790-1925). Quito: Consejo Provincial del Pichincha, 1980.

CLARK, Kim

Railway Building and Nation Building in Ecuador, 1895 to 1930. Ann Harbor: PhD Thesis New School for Social Research, 1993.

CONAIE (CONFEDERACION DE NACIONALIDADES INDIGENAS DEL ECUADOR)

Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo. Quito: Tincui-CONAIE-Abya Yala, 1989.

COSSE, Gustavo

Estado y agro en el Ecuador, 1960-1980. Quito: FLACSO-CEN, 1984.

CRAWFORD DE ROBERTS, Lois

El Ecuador en la época cacaotera. Quito: Ed. Universitaria, 1980.

CUEVA, Agustín

El proceso de dominación política en el Ecuador. México DF: Ed. Diógenes, 1974.

"El Ecuador de 1960 a 1979". En: AYALA MORA, Enrique ed. *Nueva Historia del Ecuador*. Quito: CEN, 1990, vol. XI, pp. 149-179.

DEMELAS, Marie Danielle; SAINT GEOURS, Yves

Jerusalén y Babilonia: religión y política en el Ecuador 1780-1880. Quito: Corporación Editora Nacional, 1988.

EHLERS, Jessica Anne

Izquierda Democrática: or democratic left, a case study of the origins, philosophy, organization and quest for power of a political party in Ecuador. New York: PhD Thesis City University of New York, 1988.

FEUE (FEDERACIÓN DE ESTUDIANTES UNIVERSITARIOS DEL ECUADOR)

Primer Congreso Nacional de la FEUE. Guayaquil: Univ. de Guayaquil, 1984 (orig. 1944).

FRIAS, Edgar A.

AVC por dentro. S.l.: S.e., 1999.

- GALARZA ZAVALA, Jaime
El yugo feudal. Visión del campo ecuatoriano. Quito: Edic. Solitierra, 1979.
- GARCIA, Jorge
Las organizaciones barriales de Quito. Quito: ILDIS, 1985.
- GONZALEZ LEAL, Miguel Ángel
 "Insurgencia popular, oligarquía regional y Estado en el Ecuador Liberal (1895-1925): la huelga general de Guayaquil, 1922". *Anuario de Estudios Americanos*, Sevilla, LIV-1 (1997), pp. 159-184.
- GUERRERO, Andrés
Los oligarcas del cacao. Quito: Ed. El Conejo, 1980.
Haciendas, capital y lucha de clases andina. Quito: Ed. El Conejo, 1984.
La semántica de la dominación. El concertaje de indios. Quito: Libri Mundi, 1991.
- GUERRERO BURGOS, Rafael
Regionalismo y democracia social en los orígenes del CFP. Quito: CAAP, 1994.
- JURADO NOBOA, Fernando
 "Vida cotidiana en Montecristi entre 1709 y 1875". En: SOCIEDAD AMIGOS DE LA GENALOGIA, *La identidad de los ecuatorianos. Un problema nacional.* Quito: SAG-FEDIAM, 1996a, pp. 49-62.
 "Alfaro, el hombre". En: SOCIEDAD AMIGOS DE LA GENALOGIA. *La identidad de los ecuatorianos. Un problema nacional.* Quito: SAG-FEDIAM, 1996b, pp. 63-69.
- IBARRA, Hernán
La guerra de 1941 entre Ecuador y Perú: una reinterpretación. Quito: CAAP, 1999.
- IBARRA, Hernán; ICAZA, Patricio y LEON, Jorge (comps.)
Formación y pensamiento de la CTE. Otavalo: CEDIME, 1983.
- LARREA ALBA, Luis
Estatutos, principios políticos y plan de acción de Vanguardia Revolucionaria del Socialismo Ecuatoriano. Quito: Tip. Fernández, 1936.
- LEON TRUJILLO, Jorge
De campesinos a ciudadanos diferentes. Quito: CEDIME-Abya Yala, 1994.
- LOOR, Wilfrido
Eloy Alfaro. Quito: Tall. Gráf. Minerva, 1982 (orig. 1947).
- MACAS, Luis
El levantamiento indígena visto por sus protagonistas. Quito: ICCI, 1991.
- MAIGUASHCA, Juan y NORTH, Lisa
 "Orígenes y Significado del Velasquismo: lucha de clases y participación política en el Ecuador, 1920-1972". En: QUINTERO LOPEZ, Rafael ed. *La cuestión regional y el poder.* Quito: FLACSO-CERLAC-CEN, 1991, pp. 89-159.

MARCHAN ROMERO, Carlos (comp.)

Pensamiento agrario ecuatoriano. Quito: Banco Central del Ecuador-Corporación Editora Nacional, 1986.

MENENDEZ-CARRION, Amparo

La conquista del voto en el Ecuador. Quito: FLACSO-CEN, 1991, pp. 247-296.

MILLS, Nick D.

Liberal Opposition In Ecuadorean Politics. Albuquerque: PhD Thesis University of New Mexico, 1972.

Crisis, conflicto y consenso. Ecuador: 1979-1984. Quito: CEN-CORDES, 1984.

MONCAYO, Abelardo

El concertaje de indios. Quito: Imp. Instituto de Investigaciones Económicas, s.f. [1923].

MORA BOWEN, Alfonso

El liberalismo radical y su trayectoria histórica. Quito: Imprenta Romero, 1940.

MORENO, Segundo

La campaña de Esmeraldas de 1913-1916 encabezada por el coronel graduado don Carlos Concha Torres. Cuenca: Tipografía de la Universidad, 1939.

MORENO, Segundo y FIGUEROA, José

El levantamiento indígena del "Inti Raymi" de 1990. Quito: FESO-Abya Yala, 1992.

MUÑOZ VICUÑA, Elías

Primero entre iguales. General Carlos Concha Torres. Guayaquil: Univ. de Guayaquil, 1984.

"El movimiento obrero ecuatoriano. Sus primeros pasos". *Revista de la Universidad de Guayaquil*, Guayaquil, 80 (1990), pp. 141-167.

NORRIS, Robert

osé María Velasco Ibarra: A Charismatic Figure in Ecuadorean Politics, 1934-1961. Albuquerque: PhD Thesis University of New Mexico, 1969.

OGAZ ARCE, Leonardo

¡Todo el Poder a Velasco! La insurrección del 28 de mayo de 1944. Quito: Ed. Abya Yala, 1998.

ORTIZ VILLACIS, Marcelo

El control del poder (Ecuador 1966-1984). Quito: Gráf. San Pablo, 1984.

PAREDES, Willington

"¿Por qué asesinaron a Eloy Alfaro en Quito?". *El Telégrafo*, Guayaquil, núms. 41953 y 41960 (2000, 1 y 8 de febrero), pp. 8b y 8b.

Indios, problema indígena, regionalidad y localidad: la posición desde la costa y Guayaquil. Guayaquil: Documento, Archivo Histórico del Guayas, 2000.

PAREJA DIEZCANSECO, Alfredo

La hoguera bárbara. Quito: Ariel, s.f. [194?].

PAZ Y MIÑO, Juan

Revolución Juliana. Nación, Ejército y bancocracia. Quito: Ed. Abya Yala, 2000.

PEREZ CONCHA, Jorge

Eloy Alfaro, su vida y su obra. Guayaquil: Univ. de Guayaquil, 1978.

Carlos Concha Torres: biografía de un luchador incorruptible. Quito: Ed. El Conejo, 1987.

QUINTERO, Rafael

El mito del populismo en el Ecuador. Quito: Univ. Central del Ecuador, 1983 (2ª ed.).

QUINTERO, Rafael y SILVA, Erika

Ecuador: Una nación en ciernes, Quito: 3 vols. Ed. Universitaria, 1995 (2ª ed.).

RAMON, Galo (coord.)

Actores de una década ganada. Quito: COMUNIDEC-Abya Yala, 1992.

RIVERA, Ramiro

"Modernización económica, transformaciones sociales y crisis del sistema político en el Ecuador, 1960-1980". *Humanismo*, 1 (1983), Quito, pp. 144-180.

ROSERO, Fernando

Levantamiento indígena: tierra y precios. Quito: CEDIS, 1990.

SANCHEZ-PARGA, José

"Comunidad indígena y estado nacional". En: VVAA. *Pueblos Indios, Estado y Derecho*. Quito: ILDIS-Abya Yala, 1992, pp. 61-78.

SANTOS RODRIGUEZ, José

Eloy Alfaro. Su personalidad multifacética y la Revolución Liberal. Guayaquil: Univ. de Guayaquil, 1995.

SILVA, Erika

En torno al surgimiento de la cultura nacional en el Ecuador. México DF: Tesis de Maestría FLACSO, 1980.

TERAN, Juan Fernando

AVC. Revelaciones y reflexiones sobre una ¡guerrilla inconclusa?. Quito: CCE, 1994.

TORRE ESPINOSA, Carlos de la

La seducción velasquista. Quito: FLACSO, 1993.

VEGA UGALDE, Silvia

"La Gloriosa". *De la revolución del 28 de Mayo de 1944 a la contrarrevolución velasquista*. Quito: Ed. El Conejo, 1987.

VELASCO IBARRA, José María

Del 28 de mayo de 1944 al 30 de marzo de 1946. Quito: Talleres Gráficos Nacionales, 1946.

VILLAMIZAR, Darío

Ecuador: 1960-1990. Insurgencia, democracia y dictadura. Quito: Ed. El Conejo, 1994.

VILLAVICENCIO, Gaitán

"Crisis económica y desmovilización social. La década de los 80: actores y desmovilización social". En: ILDIS. *Ecuador, la democracia esquivada.* Quito: ILDIS-UNESCO-CERG, 1991, pp. 169-203.

VILLAVICENCIO, Gaitán (comp.)

Explotación y miseria urbana: la lucha por la tierra y la unidad en Guayaquil. Guayaquil: Univ. de Guayaquil, 1980.

YCAZA, Patricio

Historia del movimiento obrero ecuatoriano. I parte. Quito: CEDIME, 1984.

Historia del Movimiento Obrero ecuatoriano. II parte. Quito: CEDIME-CIUDAD, 1991.

IDEAS Y ARMAS EN LAS TIERRAS PÚBLICAS: MÉXICO Y ARGENTINA DURANTE EL SIGLO XIX.

Rukhsana Qamber

Quaid-I-Azam University

Instituto de Próximo Oriente Antiguo de la Universitat de Barcelona

Dualidad de ideas colonizador/ indígena: el debate sobre civilización y barbarie

La tierra pública representó una parte importante de la riqueza nacional de Latinoamérica durante el primer siglo de su independencia. En México constituyó más de una tercera parte del país, y en Argentina casi tres cuartos de su territorio. Obtener el control de la tierra pública fue un paso importante para los gobiernos de ambos estados, los cuales incentivaron la venta o el alquiler de las tierras públicas así como la iniciativa privada ante la carencia de circulante y las deudas del tesoro nacional. La colonización de la tierra pública, tanto en México como en Argentina, en realidad empezó durante el siglo XIX. No obstante, las ideas de los conquistadores influyeron en el pensamiento de los colonos después de la independencia: el proyecto conquistador representó una cosmovisión radicalmente distinta a la de las comunidades indígenas. Los españoles en América querían ser dueños de tierra y no trabajadores agricultores, y la tierra sin mano de obra carecía de valor, por lo que la llamaron "tierra desierta". Por esta razón, Nueva España estableció el repartimiento y la encomienda, más valiosos que los títulos en tierras. La cosmovisión indígena era muy distinta: para los nativos, la tierra, el agua, el aire pertenecen a toda la humanidad, a los animales y a la naturaleza, y era muy difícil comprender el significado de negociar con el estado, una entidad abstracta y antagónica. En las tierras públicas, vivían mayoritariamente las comunidades, asentadas para explotar la tierra durante un corto periodo de tiempo y luego

la dejaban para que, en el proceso natural, se recuperase su fertilidad. En realidad, este sistema de explotación era rentable y sostenible, quizás mucho más que el sistema moderno de explotación de la tierra. Nosotros mismos, durante el siglo XXI, hemos establecido proyectos desarrollistas y empresariales sin pararnos a reflexionar acerca de los derechos de las comunidades nómadas o la lógica de su manera de vivir. La vida nómada, especialmente en las zonas áridas, es más sostenible en el largo plazo que el sistema agrícola de cultivo intensivo que agota la fertilidad de la tierra muy rápidamente y de manera irreversible.

Durante el siglo XIX se produjo un debate importante en los países latinoamericanos sobre el significado de la civilización y la barbarie. En México, igual que en Argentina, la línea divisoria entre las áreas colonizadas y las áreas indígenas se llamó "frontera". La frontera marcaba la separación en la "civilización" y la "barbarie" (Hasbrouch, 1935: 215). El punto de vista más simpático referente los nativos en este debate en América los definía como niños a quienes se debía educar y formar como adultos y buenos ciudadanos. Uno de los miembros de la élite llegó a afirmar que: "nosotros necesitamos provocar un cambio completo en la mentalidad indígena a través de la educación en la escuela. Esto es nuestro gran reto, nuestra obligación urgente, y nosotros debemos obedecerlo rápidamente o nosotros estamos perdidos (Hasbrouch, 1935: 368 traducción propia).

A los nativos les dieron una posición más alta que a los esclavos africanos, que fueron considerados como menos que seres humanos. En esta pirámide social figuraban arriba de los esclavos y nativos los *criollos*, blancos nacidos en América; también los *gachupines*, gente nacida en España. En México, la polémica sobre la superioridad de la civilización colonizadora y sobre la inferioridad de los nativos fue más un monólogo colonizador que un debate entre los representantes de ambas comunidades. Los colonizadores dijeron que los "indios" tenía una tendencia a toda clases de vicios como el alcoholismo, las enfermedades sexuales y eran muy perezosos; carecían de religión y no realizaban trabajos productivos; vivían del robo y ocupaban tierras requeridas por los colonos. El deber de estos últimos era enseñarles su civilización y si aquéllos presentaban cierta resistencia, era viable y legítima, así como justificada, una guerra contra ellos. La eliminación de estos nativos, especialmente los nómadas, fue considerada un deber nacional por líderes argentinos como Julio Argentino Roca, que pensaba que las tierras públicas podrían ser colonizadas por gente "civilizada" como los colonos (Luna, 1991:97-98). De esa manera el Estado se beneficiaría del cobro de los impuestos, resolviendo al tiempo la crónica falta de circulante, un problema que los países latinoamericanos heredaron de la época colonial.

En este debate entre la civilización y la barbarie, existía también gente que simpatizaba con los nativos. Considerados niños, era el deber de las autoridades, en particular de la Iglesia, protegerles de toda clase de daño y engaño. Durante el siglo XIX, la élite latinoamericana mantuvo una actitud paternalista hacia los nativos. Por ejemplo, en México la ley de tierra de 1863 exigió que los títulos de la tierra fuesen "concedidos rápidamente a los indígenas y sin cobrar-

les nada”.¹ También otras personas consideraron que la vida de las indígenas en las tierras fronterizas debía ser reemplazada por un mestizaje sin rasgos culturales definidos. Según ellos, en Argentina los grupos indígenas de las Pampas central y sur eran bárbaros, distintos a los indios de las regiones del norte argentino como Salta y Jujuy, así como de México (Luna, 1991:97-98 y 121).

No obstante, algunos escritores argentinos, como Grassi, defendieron la vida de los nómadas. Grassi sostuvo que la falta de confianza en la conducta “civilizada” por parte de los indígenas era el resultado de su experiencia con esta misma gente autocalificada de “civilizada”. Cuando los indígenas eran tratados con igualdad y justicia, obedecían la ley y se involucraban en el proceso, disfrutando así de “los beneficios de paz y amistad” (Hasbrouch, 1935: 205). Por ejemplo, los tratados firmados entre las autoridades argentinas y las tribus indígenas a menudo apuntaron a que cada cacique o jefe recibiese una cantidad definida de ganado o raciones de comida a intervalos regulares. El gobierno provincial confió esta tarea a contratistas cuyo lema era obtener la máxima ganancia posible. Contrariamente a la idea originaria, los contratistas proporcionaban a los nativos el ganado más delgado y devaluado, y en cantidades menores a la contratada. A cambio, concedían notas que se descontaban o se pagaban con otras mercancías y a precios exorbitantes (Hasbrouch, 1935: 368). A veces un contratista proporcionaba trescientas libras de yerba mate, y cobraba como si hubiese cedido el doble de dicha ración. Los indígenas muchas veces se empobrecían, por lo que eran obligados a vender su ganado a los contratistas a precios menores a su valor real. En cada trato los contratistas ganaron y las comunidades indígenas perdieron: el gobierno designó a sus agentes para proteger los intereses de los nativos, pero en lugar de proporcionar justicia se confabularon frecuentemente con los contratistas y obtuvieron así ganancias ilícitas (Hasbrouch, 1935: 205-206).

Ideas europeas en América

Los países colonizados, después de independizarse, pocas veces han podido liberarse del pensamiento europeo. Cuando los países latinoamericanos se independizaron a lo largo del siglo XIX, en Europa se estaban desarrollando todos sus sectores: políticos, económicos, sociales. Europa y los territorios en que recientemente se habían asentado sus emigrantes (Estados Unidos, Canadá, Australia, África de Sur) representaron el éxito en el mundo (Tannembaum, 1933; Crosman, 1950; Pletcher, 1972). Muchos países europeos estaban estableciendo sus colonias en Asia y África, donde supuestamente existieron pueblos “subdesarrollados”. Surgió la idea de una gran división del mundo entre Occidente y Oriente (Said, 1970). El éxito, por su parte, representó el bien, el progreso, la modernización y la ciencia contrapuesta al mal y al estancamiento. Una de estas ideas de la superioridad de Europa se basó en el concepto de

1. *Memoria*, 1862-68, 64, comentado por la ley de 22.7. 1863.

“darwinismo social”. Esta idea política se derivó de los estudios de Herbert Spencer y de Charles Darwin. El británico Spencer inventó en 1852 la frase “la supervivencia de los listos” y afirmó que la observación del crecimiento biológico debía ser el modelo para el desarrollo social. Para Spencer, la sociedad humana, por su naturaleza, evolucionará sin intervención extraña (Spencer, 1873). En resumen, sus ideas apoyaron los hallazgos de Charles Darwin acerca de la evolución de las especies: el darwinismo social fue responsable, entonces, de gran parte del pensamiento racista del siglo XIX y de la idea de que la gente “superior” tiene derecho a convertirse en la élite en una sociedad menos avanzada desde el punto de vista social y económico.

Los liberales mexicanos y argentinos resultaron influidos por las ideas de Spencer y de Darwin, y constituían además la élite en la estructura de la pirámide social y económica, ya que eran el grupo más calificado de la sociedad, en particular desde la perspectiva intelectual. En México, la élite durante el último cuarto del siglo XIX se conformó con “científicos”; en Argentina, la “Generación del Ochenta” llegó a afirmar que “nosotros necesitamos atraer los inmigrantes de Europa para obtener una cruz con la raza indígena, porque sólo la sangre europea puede prevenir la huida del nivel de civilización que ha producido nuestra nacionalidad, que significaría regresión, no la evolución” (citado en Sierra, 1969:368). Durante los tempranos años de la década de 1880, la élite mexicana creyó que “el cambio evolutivo” en la sociedad podía ser provocado por la educación y la mezcla racial, pero debió cambiar de opinión principalmente porque México no atrajo a tantos inmigrantes europeos como Argentina, porque allí ya existía fuerza obrera indígena y racialmente mixta, y porque además la élite temía una potencial conquista estadounidense.

Siguiendo las ideas spencerianas, debemos decir que los mexicanos del siglo XIX quisieron atraer los inmigrantes europeos para desarrollar la tierra pública en lugar de los trabajadores migratorios mexicanos, porque creían que los europeos pertenecían a una raza superior o más evolucionada. El proyecto colonizador a partir de la independencia empezó con un discurso nacional sobre el camino ideológico que el país debía seguir. En América Latina, el pensamiento ideológico liberal clásico se fundó en conceptos claves, tales como la libertad del individuo y la superioridad del individualismo sobre el corporatismo; el mercado libre y el derecho a la propiedad privada. Para el liberalismo, el individuo era un ser racional, capaz de tomar las mejores decisiones para conseguir sus intereses. La necesidad individual no se asociaba con grupos de protección ni con el gobierno. Para lograr las metas de libertad y el funcionamiento de un mercado libre, los liberales defendieron fuertemente el concepto de derechos de propiedad privada, que fueron considerados una extensión de la libertad individual. La propiedad de corporaciones como la iglesia, los gremios, o el ejército, impedía, en los hechos, el ejercicio de libertad individual. Por ejemplo, en Europa durante el siglo XIX era normal que los obreros formaran gremios para representar sus ocupaciones especializadas. A los ojos de los liberales, tales gremios eran superfluos y perjudiciales para la idea de la libertad individual. Políticamente, los individuos debían ser libres para escoger a los candidatos que los pudiesen representar. El punto de vista de los liberales sobre el desarrollo eco-

nómico era esencialmente individualista y agrario en su orientación. En México, el propio José Luis Mora creyó que el rédito gubernamental aumentaría naturalmente cuando la propiedad eclesíastica corporativa pasara a manos de una clase obrera rural (Bazant, 1971). Desde el principio, el liberalismo mexicano se caracterizó por el anti-corporativismo. Por ejemplo, varios cuerpos corporativos dominaron la estructura socio-política del país. El grupo más poderoso en México era la Iglesia, seguida por el ejército y las comunidades indígenas que poseían derechos colectivos para establecerse en tierras mexicanas. El objetivo de los liberales mexicanos era básicamente institucionalizar la propiedad privada individual, así como solucionar el déficit fiscal crónico, temática debatida fuertemente por pensadores conservadores como Manuel Abad y Quipo (que condujo luego a la guerra civil de 1854-1876 entre los liberales y conservadores). Para el estado mexicano, era necesario reducir los gastos para su mejor dirección, aumentar los ingresos a través de la inversión extranjera, y quitar las propiedades de la Iglesia. El gobierno, a corto plazo, generaría el rédito gubernamental a través de la tierra de la Iglesia confiscada así como de la venta de tierra pública. Los pensadores liberales, como Mora, no tuvieron en cuenta la posibilidad de que el latifundio pudiese reemplazar las posesiones de la iglesia. Otro gran defecto de la política liberal de México era que la población indígena sufrió pérdida de sus derechos de la tierra comunal a través de las políticas anti-corporativistas. De hecho, sus políticas no sólo abolieron la propiedad comunal de las indígenas sino también efectivamente privaron a los nativos individuales de su derecho para poseer la tierra.

En Argentina, las relaciones iglesia-estado no tuvieron la misma importancia que en México. El número de indígenas establecidos en Argentina era menor que en México y se concentraba principalmente en el noreste. No obstante, el problema fue discutido por los políticos a principios del siglo XIX, que quisieron secularizar el estado subordinando la iglesia al estado en fecha temprana. En la Constitución argentina del 22 de abril de 1819, por ejemplo, se consideró la Iglesia como responsabilidad de la Legislatura. Los obispos y arzobispos tenían que defenderse de las imputaciones de "traición, la colusión, la malversación de fondos públicos, la violación de la constitución" y otros crímenes (Lloyd Mecham, 1966: 225). De esa manera, el objetivo de los liberales fue prevenir cualquier posibilidad de que la Iglesia fuese dominada por Roma. Guiado por Bernardino Rivadavia, el Congreso argentino aprobó una ley de reforma eclesíastica el 21 de diciembre de 1822. Bajo esta ley, las iglesias, catedrales y edificios, así como las tierras y otras propiedades no requeridas imprescindiblemente por la iglesia, quedaron bajo el mando exclusivo del gobierno. Además, se estableció la obligatoriedad de una contabilidad anual de la administración eclesíastica en relación a las rentas de casas. Los decretos del 4 y 17 de enero de 1823 fijaron que la tesorería pública debía ser responsable de la construcción de iglesias en las provincias. Así, el gobierno argentino tomó bajo su mando los recursos económicos de la iglesia. Bajo la dictadura de Juan Manuel de Rosas, en el periodo que va de 1835 a 1852, la iglesia recobró gran parte de su poder. Aunque Rosas era personalmente indiferente a las materias religiosas, comprendió que la iglesia podía ser usada como un instrumento para reforzar su mando. Rosas tam-

bién encontró a un partidario en la figura del Obispo Mariano Medrano. Como diría luego José Ingenieros, en las personas de Rosas y Medrano se produjo “la unión de trono y altar” (Ingenieros, 1980:520).

El secularismo también prevaleció en Argentina debido a la aplicación de ideas liberales, en particular de la mano de Juan Bautista Alberdi. En 1852, Alberdi escribió un tratado que los dirigentes políticos utilizaron como guía durante la segunda mitad del siglo XIX. Las ideas de Alberdi afectaron la política gubernamental en diversos terrenos, tales como la inmigración, las inversiones extranjeras y las relaciones entre el estado y la Iglesia. Alberdi declaró que la política de gobierno debía dictarse en virtud de la tolerancia hacia el campo de la religión: sólo a través de una política de tolerancia religiosa se podía atraer inmigrantes a Argentina, y la inmigración se convirtió así en la primera prioridad del estado. En la economía, por su parte, los liberales, liderados por Alberdi, prefirieron los principios universales de *laissez faire*, es decir, de no intervención estatal. Las fuerzas del mercado eran los mecanismos destinados a asignar el valor justo a los factores de producción tales como mano de obra, tierra, capital y productos acabados.

La exposición de las virtudes del derecho de propiedad privada que realizaron los liberales del siglo XIX, asumió que aquella propiedad tomaría la forma de pequeñas tenencias de tierra o el minifundio. Cada hacendado poseería un título de la tierra oficialmente reconocido y protegido por la ley. Los liberales asumieron que estas fuerzas del mercado no sólo asignarían el valor justo, sino que también que el mercado limitaría la acumulación irrazonable de riqueza, incluso de la tierra y de otros recursos importantes. Teniendo como meta estas ideas sobre el desarrollo económico, los mexicanos promulgaron leyes como la del año 1863 sobre la venta de la tierra pública. Esta ley tenía varias cláusulas que protegían los derechos de los nativos y puso límites a las extensiones de la propiedad agrícola. Para impulsar todavía más al desarrollo económico, el gobierno sancionó la ley del año 1894 que dejó el mercado de la tierra completamente libre. El Ministerio de Fomento dijo que mientras en la teoría un límite de tierra de 2.500 hectáreas era suficiente para sobrevivir, no era una “unidad económicamente legítima y atractiva para el cultivador. Los principios económicos requieren esa tierra, como toda la propiedad, sea libre de todas las restricciones a su movilidad”.

La idea liberal de la empresa privada también llevó al gobierno mexicano a inventar un medio para deslindar la tierra pública a través del esfuerzo privado. El gobierno utilizó \$250.000 para identificar y poner en producción los terrenos colonizable. Así lo estipularon los artículos 5 y 10 de la ley del 31 de mayo de 1875. Las empresas que ayudaran a cumplir los requisitos anteriores obtendrían una tercera parte de la tierra deslindada o su equivalente monetario en compensación (artículo 6 de la ley del 31 de mayo de 1875). Esta ley tendría en los hechos escaso efecto hasta que fue revisada en 1883. Las compañías deslindadoras obtuvieron derecho a una tercera parte de la tierra que deslindaron, en lugar del pago del dinero en efectivo. Estas leyes sirvieron para privatizar las tierras públicas y desposeer a las comunidades nativas, pero el anti-corporatismo en México no solo privatizó las tierras y edificios de la iglesia, sino que además

significó la eliminación de la propiedad comunal de los pueblos indígenas. Por ejemplo, bajo la ley del 22 de julio de 1863, la tierra comunal fue dividida entre los jefes de familias, y cada pueblo quedó con una tierra específica para "uso público" que la ley prohibió de ser dividido (Mendiata y Núñez 1926:124-125). La disolución definitiva de los ejidos se anunció en el decreto del 14 de diciembre de 1874: su división indicó claramente que bajo los principios liberales todas las corporaciones serían desposeídas de sus derechos a la propiedad, incluso la iglesia y las tierras comunales indígenas. En este contexto, aparecía que también para el gobierno su tierra (pública) era considerada una "posesión corporativa". La privatización de tierra pública se volvió una meta principal de los liberales mexicanos después de la década de 1860.

Los mexicanos formularon leyes protectoras contra la dominación extranjera, en particular de Estados Unidos. Por el artículo 2 de la ley del 22 de julio de 1863 se prohibió a los ciudadanos naturalizados de los países vecinos la posibilidad de comprar tierra. El artículo 21 de la ley del 15 de diciembre de 1883, por su parte, declaró de nuevo la prohibición de venta de tierra a los extranjeros no autorizados a adquirirlos, es decir, a aquéllos de los países vecinos. "En las colonias establecidas en todas las islas mexicanas debe haber siempre además, varias familias mexicanas que no pueden estar menos de la mitad del número total de las familias" colonizadas (artículo 29 de la ley del 15 de diciembre de 1883). Dado que México poseía mano de obra indígena y mestiza, las políticas inmigratorias cambiaron por esos años para volcarse hacia el "nativismo": en 1882 una serie de ensayos publicados en *La Libertad* proclamó las ventajas de "colonias mixtas" con una tercera parte de familias de colonos indígenas y el resto de origen europeo.² En 1883, la ley de tierras ofreció un subsidio gubernamental para "familias o individuos de pura raza india" o "familias mexicanas" que decidiesen asentarse en *terrenos baldíos*. La presencia de mexicanos en los terrenos baldíos prevendría su anexión por parte de los Estados Unidos. De esa manera, el gobierno mexicano intentó anticiparse al peligro de la pérdida de tierras o de la soberanía política. Las leyes de la tierra ayudaron fortalecer las fronteras mexicanas y fueron un paso importante para consolidar el estado mexicano.

Considerando que en México los liberales enfatizaron la propiedad individual y el libre mercado de la tierra, los argentinos pusieron énfasis en el comercio internacional y en los flujos libres del capital. La política liberal en Argentina se dictó por el pragmatismo económico: La economía de Argentina tradicionalmente tenía una perspectiva global como la exportación de la plata peruana, que había sido una fuente importante de ingresos estatales desde tiempos coloniales. El liberalismo argentino enfocó las relaciones capitalistas en un nivel internacional más que en el nivel doméstico: así, los derechos de propiedad individuales prevalecieron, sobre todo porque Argentina carecía de importantes comunidades indígenas asentadas con tenencias colectivas.

2. *La Libertad*, México, 7 de junio-20 de junio, 1882.

Otra consideración pragmática que guió el pensamiento liberal en Argentina fue la existencia de una tesorería nacional exhausta luego de las guerras de independencia. Las tierras públicas, despobladas y extensas, ofrecieron la solución más clara y más simple al urgente problema monetario. La tierra se ofrecería como la garantía subsidiaria para obtener los préstamos para el gobierno y por este método el estado logró dos metas: obtendría el dinero que necesitaba a través de préstamos, y no perder el dominio de su patrimonio. La tierra pública sólo se usó colateralmente. La ley del 3 de noviembre de 1821 creó un sistema de crédito público y de amortización o liquidación de deudas por el pago en las instalaciones (Cárcano, 1972). Otra ley fue la de enfiteusis, por la que la tierra fue usada para obtener créditos. La enfiteusis consistió en la obtención de un largo término de alquiler de tierra pública contra el pago de una cuota de cuatro por ciento en el valor de apreciaciones para las parcelas agrícolas, y ocho por ciento por rozar. Se esperaba que la diferencia en la cuota sirviese como estímulo para la agricultura. Bajo el régimen de enfiteusis, la tierra pública sirvió como garantía para consolidar la deuda pública y generó los fondos que necesitaba el gobierno nacional. Según Bernadino Rivadavia, que dio cuerpo a la primera ley del enfiteusis luego consolidada por el rosismo, este régimen no favorecería a los hacendados grandes debido a las proporciones más altas para obtener la tierra por rozar. Las ideas de Rivadavia parangonaban al liberalismo mexicano, que también quiso animar a los hacendados pequeños a obtener tierra pública.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la ley cambió y permitió el crecimiento de los terratenientes. Los buenos resultados de la aplicación de estas ideas tenía un modelo, el de los Estados Unidos, donde la conocida "apertura de la frontera" y el movimiento migratorio hacia el oeste supuso grandes extensiones de tierra para la colonización agrícola. El gobierno de los Estados Unidos firmó numerosos contratos con las comunidades indígenas pero el hambre de los inmigrantes por obtener tierras era insaciable: los colonos empezaron a asentarse en la tierra de los indígenas, quienes resistieron con toda su fuerza a través de las llamadas "guerras indias". Este modelo estadounidense tenía importantes seguidores en América Latina. Por ejemplo, Carlos Pellegrini, vicepresidente argentino, dijo públicamente en 1889 que sus compatriotas estaban "reproduciendo el genio de los yankees" (Pellegrini 1910:51-53). Los Estados Unidos también inspiraron a los argentinos para promulgar leyes relacionadas con la tierra pública. Un buen ejemplo de esta clase de legislación fue el *Homestead Act* (Ley de Hogar). Esta ley, promulgada en 1862, entró en vigencia el uno de enero de 1863. Bajo esta ley, "la tierra pública y vacía" fue puesta a disposición para los asentamientos agrícolas y para todos los ciudadanos estadounidenses. Antes de esa fecha, sólo los veteranos de guerra recibían concesiones de tierra pública. Con la legislación de 1862, cualquier ciudadano mayor de 21 años de edad tenía el derecho de obtener 32 hectáreas (80 acres) de tierra pública si era cerca de las líneas de ferrocarriles, y el doble de hectáreas si era más lejos. El gobierno estadounidense solo requería que los dueños pusiesen la tierra en producción y les cobraba una pequeña cantidad de dinero para legalizar su situación. Se concedieron derechos de propiedad después de

cinco años para garantizar su desarrollo (Sombert, 1976:116). En Argentina, que siguió los pasos de Estados Unidos, el Congreso Nacional promulgó en 1884 una legislación muy similar a la del *Homestead Act*: igual que en Estados Unidos, los nuevos dueños debían cultivar la tierra durante cinco años y esta tierra debía estar ubicada al sur de la frontera con los indígenas. La frontera estaba marcada por el recién conquistado territorio al sur del Río Negro, pero a los nuevos propietarios les estaba permitido poseer más extensión de tierra, aproximadamente seiscientas hectáreas. Era tan costoso hacer productiva esta tierra que poca gente solicitó su derecho, aunque la ley continuó vigente hasta finales del siglo XIX (Scobie, 1964:116).

El nexa entre ideas y armas: las guerras del desierto

En México y Argentina, las ideas sobre “civilización y barbarie” se hicieron realidad: las ciudades y tierras de los colonos representaban la civilización y los otros territorios condensaban la idea de barbarie. La frontera entre estos dos mundos estaba marcada por construcciones realizadas por los colonos, es decir, por medios defensivos en su pelea con los nativos por el acceso a la tierra. Gran parte de estas tierras consideradas “baldías” eran tierras declaradas “públicas” por los respectivos gobiernos pero realmente eran el patrimonio de las comunidades indígenas. En México, el medio defensivo, ya desde época colonial, fue la fortaleza, conocida como “presidio militar”. Con el paso de los años, se notó una interesante convivencia entre ambos grupos étnicos, ya que los caciques nativos recibieron raciones y/o protección cuando vivieron en paz con los colonos. Pero la situación cambió drásticamente durante la segunda mitad del siglo XIX. Los presidios militares no fueron conservados y desaparecieron. La razón fue que después de la guerra contra Estados Unidos de los años que van de 1846 a 1848, la atención nacional de México se enfocó hacia otras prioridades nacionales. Los ataques de los indígenas aumentaron mucho y no había ni presidios militares ni soldados para negociar o frenar estos ataques.

Al final del año 1881, el General Luis Terrazas, famoso y poderoso político del norte mexicano, fue atacado por los indígenas. Junto a sus soldados, apostados en la carretera hacia El Paso, se enfrentó a los ataques indígenas que resistían, a su vez, la expansión territorial al norte de la frontera mexicana hacia los Estados Unidos. En el suroeste de los Estados Unidos, a partir de 1860, los nuevos colonos (los famosos *settlers*) se asentaron en tierras ancestrales de indígenas. Estos colonos y otros “pioneros” establecieron sus casas en el territorio y fueron eliminando a la población indígena de sus tierras apoderándose de sus fuentes tradicionales de alimento. Los indígenas fueron entonces empujados hacia al sur, hacia territorio mexicano, donde corrieron una trágica suerte.³

3. *The Two Republics*, México, 4.1. 1880, 11.1, 1880, 25.1, 1880, 6.6.1880, 20.6, 1880, 8.8. 1880, 3.3, 1881 y 24.4, 1881, 7, 8.1881.

En Argentina, el presidente Nicolás Avellaneda y su ministro de guerra, Adolfo Alsina, pensaron en una defensa diferente. Igual que en México, la "frontera" en Argentina marcó la división imaginaria entre los espacios "civilizados" y los espacios "bárbaros". La definición de esta frontera se hizo firme con la construcción de una zanja o foso defensivo, preparada alrededor del perímetro de las tierras cultivadas de la provincia de Buenos Aires. En 1878, la zanja se extendió desde el noroeste de la provincia de Buenos Aires hacia el sur, pasando por Trenque Lauquen, Guaminí, Carhué y un poco más al sur de Puan (Punzi, 1979:20). Los indígenas, sintiéndose amenazados por la expansión territorial de los colonos, montaron ataques durante la década de 1870; incluso hay memorias de unos ataques durante los años 1882 y 1883.⁴ Claro que los nativos no fueron detenidos por la estrategia defensiva de Alsina, pero dicha estrategia impidió a los colonos extender su dominio en las inmensas llanuras hacia al oeste y al sur del metrópoli de Buenos Aires. La frontera entre la civilización y la barbarie ya no tenía validez, ni en México ni en Argentina: los gobiernos provinciales y el gobierno central se decidieron entonces por una solución final al problema indígena.⁵

Las ideas en vigor se transformaron en armas para cumplir el proyecto colonizador en las tierras públicas. La campaña final al desierto argentino se emprendió en 1879 con la meta de que la gente pudiese recibir las tierras en propiedad. Las leyes permitieron la privatización de casi cuatro millones de hectáreas de tierra pública (Cortés Conde, 1979:50). En México, por su parte, en la década de 1880 una campaña fue lanzada contra los grupos indígenas del norte. El gobierno federal mantuvo con algunos fondos esta campaña militar, pero la mayor queja de los estados norteños como Chihuahua fue que el gobierno federal no proporcionaba en los hechos el apoyo financiero y militar adecuado y necesario. Así, con el deseo de eliminar la amenaza indígena, Porfirio Díaz ganó el apoyo político local y también permitió a las tropas de Estados Unidos cruzar la frontera para que pudiesen perseguir fácilmente a los indígenas que pretendían huir del asalto al norte. Algunos compradores de tierra en Chihuahua realmente ganaron con las correrías indígenas, ya que su amenaza ayudaba al aumento del precio de la tierra. Los hacendados existentes, igual que algunos especuladores de tierra, compraron considerables extensiones de tierra pública mientras su precio era bajo. Algunas personas, como Luis Terrazas, podría exigir después con razón que habían comprado la tierra cuando nadie en México norteño la quiso. No obstante, seguros del éxito de la campaña, estos propietarios se hicieron inmensamente ricos y poderosos durante el "boom" que siguió a la apertura de la frontera. Además, los hacendados mexicanos, como el General Luis Terrazas, también apoyaron con dinero la campaña contra los indios.⁶ Hacia el año 1886, los principales jefes indios fueron derrotados por las tropas

4. *El Campo y El Sport*, Argentina, 12.7, 1905, 32 y *Sesiones*, 1885 (I) 385. Para más reportes del robo de ganado por los indios en el Chaco véase AGN, Buenos Aires, Ministerio del Interior, Expediente 1, Carta a la Comisión Central de Tierras y Colonias, 28.11, 1889.

5. *The Two Republics*, 1.12, 1881.

6. *The Two Republics*, 15.8, 1880.

comandadas por el Coronel Joaquín Terrazas.⁷ Una resistencia india, sin embargo, continuó existiendo hasta la década de 1890. Algunos propietarios chihuahuenses que temían los ataques y las correrías en las haciendas de la frontera, pero la venta de tierra pública en la región fronteriza ascendió a millones de hectáreas.

La tendencia expansionista de los argentinos también requirió más tierra pública disponible para su venta. En 1878 General Julio Roca ofreció propocionar una solución permanente al problema indio. El general Julio Argentino Roca, un veterano de la guerra contra Paraguay y héroe de la guerra civil en Argentina, propuso la eliminación total de fronteras y el final de la estrategia defensiva de Alsina, basada en la construcción de una extensa zanja. Roca previó una campaña militar para derrotar definitivamente a los indios y prometió a los argentinos la realización de su proyecto en sólo dos años: un año para preparar su campaña y otro para derrotar y eliminar físicamente a los indios (Luna, 1991:100). Para conseguir sus objetivos, el general Roca lanzó una campaña de publicidad exitosa y su propuesta para erradicar las fronteras fue aceptada por la Legislatura argentina. Varias personas escribieron libros y artículos periodísticos, y apoyaron su propuesta de gobierno. Muchos políticos, incluyendo algunos de los parientes de Roca por sangre y por matrimonio, le representaron en la propia Legislatura. Por último, pero quizás más importante, la reputación del ejército de Roca como instrumento estabilizador de la paz le ganó la aprobación para su "Campaña al Desierto".

Inclusive la jactancia sincera de Roca le aseguró el apoyo popular. Cuando le dijeron que los jefes indios Namuncurá y Requencurá eran de la dinastía de Piedra, él afirmó: "si ellos son Piedra, yo soy Roca" (Luna, 1991:140). Una vez la propuesta fue aceptada por la Legislatura, los fondos financieros llegaron fácilmente para la campaña militar contra los "invasores" indígenas. Parecía que todos querían abrir la frontera a la propiedad privada. La ley 947 del 5 de octubre de 1878 estableció los medios para asegurar aquellos fondos: los contribuyentes a la campaña militar obtendrían el título a la tierra pública y fiscal. El costo total de la Campaña del Desierto de 1879 fue de un millón y medio de pesos, y se pagó de antemano a través de las concesiones de tierra fiscal (Mallo, 1979:86).

La campaña del ejército de Roca de los años 1879 a 1880 se completó en sólo cinco meses (Ramírez Juárez, 1968:13). Su éxito puede atribuirse a los efectos de la campaña anterior contra los indios, que incluyeron los límites puestos a su movilidad y estilo de vida. Además, Roca conocía perfectamente la geografía de la frontera; hasta cierto punto sabía de las tácticas indígenas durante su larga estancia en aquella región. Su campaña estaba perfectamente bien organizada, y sus esfuerzos tuvieron éxito. Al uso del rifle Remington se sumó la expansión de nuevas formas de comunicación como el telégrafo. Estos

7. *The Two Republics*, 11.12, 1880. L 10 C7 3032-3033, enero-marzo 1885, Índice Geográfico I, "Catalogo de Documentos-Carta de la Colección Porfirio Díaz," Centro de Información Académica, Universidad Iberoamericana, 1986.

medios permitieron la comunicación militar rápida y la capacidad destructiva contra los indios, pobremente armados (Landini, 1979:59-61). Además, los colaboradores indígenas, que eran exploradores y guerreros en el ejército argentino, contribuyeron al éxito de la campaña. La Campaña del Desierto de Roca fue exitosa, exactamente como él había prometido. Como resultado, se deslindaron tierras públicas que fueron vendidas en el mercado libre.

Algunos historiadores argentinos todavía debaten si la gente contribuyó a la Campaña al Desierto por razones patrióticas o especulativas. La tasa promedio para la tierra en la región fronteriza era de 3.000 a 8.000 pesos por 2.500 hectáreas, o de uno a tres pesos por hectárea. Los contribuyentes a la Campaña de 1879 pagaron dieciséis centavos de peso por hectárea. No resulta sorprendente que los argentinos cumplieran su deber nacional de buena gana y con rapidez para contribuir a la Campaña al Desierto. Mientras los precios de tierra señalaron una razón especulativa por comprar la tierra pública, no todos los compradores eran especuladores. Como en México, la tierra pública en Argentina durante los años de la década de 1880 fue comprada por grandes y medianos terratenientes, muchos de los cuales pusieron la tierra en producción a largo plazo.

No se puede evaluar el efecto de la extensión de tierra de las guerras indias con exactitud, como se puede hacer en relación a los efectos de los deslindes puestos en marcha inmediatamente después de terminar las guerras indias en México y Argentina. En ambos países, muchos soldados recibieron premios militares en forma de tierras, y luego construyeron sus viviendas y se convirtieron en pequeños propietarios (Martino y Delgado de Nicolás, 1979:35-41; Lloyd, 1987:97-99). En el caso de algunos de los generales en las guerras indias, compraron la tierra pública porque estaban seguros que tendrían éxito en sus campañas militares, y el valor de la tierra subiría después. Por ejemplo, Wasserman encontró que "el general Terrazas compró una docena de sus haciendas en las transacciones privadas con los miembros de la élite de Chihuahuan, normalmente para los precios muy bajos durante tiempos de correrías indias...cuando la tierra era casi sin valor" (Wasserman, 1984:50). En Argentina, el general Roca aceptó de buena gana el premio militar que el gobierno le concedió, pero ni Terrazas ni Roca vendieron la tierra que obtuvieron durante las campañas contra los indígenas. Otros hacendados vendieron sus tierras y obtuvieron inesperadas ganancias con la subida de precios. En Argentina muchos hacendados revendieron su tierra antes de pasado un año de la compra. Existe el ejemplo de una persona que vendió su tierra pública el mismo día que la compró. Esto apunta a las grandes ganancias para los hacendados que se lograron con la apertura de la frontera. Los nativos sufrieron el peor impacto de la expansión capitalista de los últimos décadas del siglo XIX.

Bibliografía citada

BAZANT, Jan.

Alienation of Church Wealth in México: Social and Economic Aspects of the Liberal Revolution, 1856-1875. Trad. M. Costeloe. Cambridge Latin American Studies, 11. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

CÁRCANO, Miguel Angel.

La evolución histórica del régimen de la tierra pública, 1810-1916. Buenos Aires: Medensky, 1917; repr. Buenos Aires: Eudeba, 1972.

Centro de Información Académica, Universidad Iberoamericana, 1986. Índice Geográfico I, "Catálogo de Documentos- Carta de la Colección Porfirio Díaz," enero-marzo 1885, L 10 C7 3032-3033.

CORTÉS CONDE, Roberto.

El progreso argentino, 1880-1914. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1979.

CROSMAN,

"Early Career of Limantour," Ph. D. Diss. University of Harvard, 1950.

HASBROUCH, Alfred.

"The Conquest of the Desert," *Hispanic American Historical Review*, 15, mayo de 1935.

INGENIEROS, José.

La evolución de las ideas argentinas. Buenos Aires: n.p., 1920; repr. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1980, II.

LANDINI, Enrique A. J.

"Las armas de los expedicionarios," *Todo es Historia*, 14 mayo 1979.

LUNA, Felix.

Soy Roca. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1988; repr. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1991.

LLOYD, Jane-Dale.

El proceso de modernización capitalista en el noreste de Dhihuahua, 1880-1910. México City: Universidad Iberoamericana, 1987.

MALLO, María Silvia.

"Quién se quedo con el desierto?", en *Todo Es Historia*, 144, mayo de 1979.

MARTINO, Adriana Beatriz y DELGADO DE NICOLÁS, Mary.

"Las colonias militares en la conquista del desierto", en *Todo es Historia*, 144. Mayo de 1979.

MECHAM, J. Lloyd.

Ed., *Church and State in Latin America: A History of Politico-Ecclesiastical Relations.* Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1934; repr. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1966.

MENDIATA Y NUÑEZ, L.

El problema agrario de México. n. p. 1923; repr. México City: Manuel Gamio, 1926.

PELLEGRINI, Carlos.

Discursos y escritos, 1881-1906, prólogo de Enrique de Vedia; recop. por Domingo de Muro. Buenos Aires, 1910.

PLETCHER, David.

Rails, Mines and Progress: Seven American Promoters in México: 1867-1911. New York: Kennikat Press, 1972.

PUNZI, Orlando Mario.

"Las campañas del desierto", en *Todo Es Historia*, 144, mayo de 1979.

QAMBER, Rukhsana.

Public Land in México and Argentina: 1880-1910. Chicago: UMI, 1992.

RAMÍREZ JUÁREZ, Evaristo.

La estupenda conquista: la epopeya del desierto. Buenos Aires: Plus Ultra, 1968.

SALDÍAS, Adolfo.

Historia de la Confederación Argentina. Buenos Aires: 1911, V.

SCOBIE, James, R.

Revolution on the Pampas: A Social History of Argentine Wheat, 1860-1910. University of Texas, Institute of Latin American Studies Monograph Series, 1. Austin: University of Texas, 1964.

SIERRA, Justo.

The Political Evolution of the Mexican People. Trad. Charles Ramsdell. Austin: University of Texas, 1969.

SOMBERT, Werner.

Why is There no Socialism in the United States? 1906; trad. de German Patricia M. Hocking y C.T. Husbands, New York: Macmillan, 1976.

SPENCER, Herbert.

The Study of Sociology, New York: D. Appleton, 1873; repr. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1961.

TANNEMBAUM, Frank.

Peace by Revolution. New York: Columbia University Press, 1933.

WASSERMAN, Mark.

Capitalists, Caciques, and Revolution: The Native Elite and Foreign Enterprise in Chihuahua, México, 1854-1911. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1984.

LA RECONSTRUCCIÓN DE LOS MERCADOS POSTCOLONIALES: LA CASA DE AMÉRICA DE BARCELONA Y EL “ORO BLANCO” DEL NORTE ARGENTINO

Gabriela Dalla Corte

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas (TEIAA)
Universitat de Barcelona*

Crónica del algodón: una “fibra fina y delicada”

Durante el siglo XIX, Cataluña basó su industrialización textil en el algodón y logró un envidiable nivel comercial en el contexto español. A principios de la siguiente centuria, el predominio textil —que representó entre el 75% y el 95% del valor agregado bruto— supuso una estrecha dependencia respecto del suministro de materia prima de los principales productores algodoneros, en particular de Estados Unidos pero también de India, Brasil y Perú.¹ Para enfrentar esta situación, algunos estados europeos se ampararon en la “Federación Internacional de Fabricantes de Algodón” y se volcaron a sus colonias: Alemania fundó por entonces la “Sociedad Colonial” para Togo; Inglaterra acrecentó el control en la India; Italia hizo lo propio en Eritrea y Bélgica en el Congo; y Francia creó la “Asociación Algodonera Colonial” para Nigeria, Argelia, Senegal y Madagascar.² Los productores españoles, por su parte, buscaron en Andalucía y en África nue-

1. “El algodón argentino en Barcelona”, A.B. Pont, *Revista Comercial Iberoamericana Mercurio* (en adelante RM), año XII, 12-02-1912, N° 144, pp. 53-56. También RM V, 01-02-1905, N° 39, p. 363; RM XII, 07-03-1912, N° 145, p. 79. (Llonch, 1997:39; Maluquer de Motes, 1997; Carreras, 1990).

2. “El algodón en el Paraguay” RM IV 01-03-1904, N° 28, p. 58; “Crisis del algodón en Cataluña” RM IV 01-03-1904, N° 28, p. 61; RM IV 01-06-1904, N° 31, p. 128. “El cultivo del algodón en la Argentina” RM IV 01-08-1904, N° 33, p. 195.

vos centros de aprovisionamiento de algodón. Representados en Cataluña por Federico Rahola, consideraron que América del Sur podía contribuir “al aumento de la producción algodonera, adquiriendo mayor desarrollo su cultivo en el Brasil y en el Perú al par que se aclimata en la región del Chaco argentino” (Pont, 1912b).

Así, mientras los nuevos Estados nacionales de Latinoamérica pugnaban por obtener inversiones extranjeras, las fuerzas mercantiles catalanas ligadas al algodón diseñaron dos estrategias: la edición desde el año 1900 de la *Revista Comercial Iberoamericana Mercurio*, y la fundación once años después de la Casa de América de Barcelona, organismo que pretendió dotar a España de una corporación económica representativa de los productores peninsulares para competir con el resto de las potencias europeas. La primera decisión de la Casa de América fue enviar delegaciones y embajadas comerciales a casi todos los países latinoamericanos al tiempo que concedía la presidencia honorífica del organismo a los principales dirigentes de aquellas repúblicas. El interés por los antiguos territorios coloniales —en un periodo en que se digería aún la “pérdida” de los mercados de Cuba, Puerto Rico y Filipinas— se hizo particularmente evidente en Argentina, país que comenzó a recibir a las corporaciones catalanas desde principios del siglo XX³, las cuales demostraron su interés por obtener materias primas, entre ellas el algodón, a cambio de manufacturas, y conseguir así equilibrar la balanza comercial española, que era desfavorable respecto de los Estados Unidos. “Sin el mercado americano”, aseguraron en la Casa de América de Barcelona, “el comercio exterior de España llevaría las trazas de llegar á convertirse en un verdadero desastre financiero”.⁴

En 1912, los productores textiles catalanes fueron informados de que una comisión subvencionada por el gobierno italiano se preparaba para viajar a Sudamérica contando entre sus miembros con especialistas en cereales, lana y algodón. Si pretendía incentivar la producción de algodón en Argentina, España debía adelantarse a Italia y liberarse al mismo tiempo de la presión norteamericana.⁵ La “Misión a la América del Sur”, organizada por la Casa de América aquel mismo año, fue integrada por el director del organismo, Rafael Vehils, y por el empresario catalán establecido desde 1885 en Argentina, Antonio B. Pont. La experiencia —primera en ser calificada de “oficial” por parte de la monarquía española— se interesó por territorios que el Estado nacional argentino estaba

3. Entre ellas la de F.Rahola y J.Zulueta en 1903, así como la del presidente de la Cámara de Comercio de Barcelona, Pedro Maristany, en 1908. Véase Dalla Corte 2001a; Archivo de la Casa de América de Barcelona, Fondo Americano de la Biblioteca Josep M. Figueras, (en adelante ACA), Caja de correspondencia “Misión Oficial” (en adelante CCMO), Memorandum presentado al gobierno argentino por los delegados A.B. Pont y R. Vehils, 07-11-1912.

4. Vehils, 1913:17; también *Manifiesto-Programa de la Cámara Americana de Relaciones Comerciales*, presentado al Congreso Español de Geografía Colonial y Mercantil, Barcelona: Casa de América, 1913, p. 5-10.

5. ACA, CCMO, Carta de R.Vehils (Barcelona, en adelante BCN) a Marqués de Comillas (BCN), 10-08-1912 y de Jacinto Viñas Muxí (BCN) a Roque Saenz Peña (Buenos Aires) 18-09-1911. “Crónica Argentina”, R.Monner Sans, RM V, 01-01-1905, Nº 38, p. 326 y 332.

incorporando a su jurisdicción gracias al ingreso masivo de inmigrantes europeos y a la colonización de áreas hasta entonces habitadas por indígenas. En este artículo se demostrará que en las primeras décadas del siglo XX los intereses empresariales catalanes buscaron controlar espacios geográficos, como el norte de la República Argentina, cuyo clima habilitaba la instalación de colonias aldoneras, en una línea de continuidad en la estrategia de dominación de mercados antes hegemonizados por el vínculo colonial. Este marco permitirá comprender la envergadura de los proyectos mercantiles y políticos españoles anteriores a la primera guerra mundial, conflicto bélico que desdibujó las posibilidades de la antigua Metrópoli de recuperar un papel que consideraba naturalmente suyo en el concierto internacional y en sus relaciones con las antiguas colonias. Este proyecto, fundado en organizaciones empresariales de muy vasto alcance, intentó sustentar el sistema económico mundial moderno, sin conseguir impedir el predominio británico primero, y norteamericano después, en los países meridionales de la América Latina.

La producción en el nordeste argentino

Los proyectos de colonización en la zona del nordeste argentino tendrían resultados diferentes y más complejos que los que conocemos sobre la región pampeana. En el nordeste primó el criterio de la destrucción de recursos no renovables a través de la inversión de capitales extranjeros en la explotación forestal. Diversas sociedades anónimas —en particular “The Forestal Land, Timber and Railways Co. Ltd”, compañía conocida como “La Forestal” y con sede en Londres, así como “Las Palmas del Chaco Austral”— explotaron el quebracho con destino al mercado alemán, británico y norteamericano. Este sistema de explotación se consolidó a lo largo de la primera mitad del siglo XX a través del funcionamiento de plantas instaladas en Colonia Benítez —clausurada en 1932—, Reconquista —cerrada en 1941—, y Puerto Bermejo —que hizo lo propio en 1943— (Zarrilli, 2000). La producción de algodón, faceta de la economía argentina menos conocida que la explotación del quebracho, ha sido investigada por Donna Guy (2000), quien refiere que los cambios de las condiciones del mercado aldonero operaron durante la presidencia del radical Marcelo T. de Alvear, durante los años 1922 a 1928, gracias a la labor de expertos y técnicos norteamericanos interesados en incrementar la producción aldonera fuera de Estados Unidos para hacer frente a las plagas del picudo del año 1923. Desatiende, así, los diversos proyectos efectuados en el área antes de la primera guerra para poder llevar a cabo la sustitución del algodón norteamericano en la propia Europa.

En Argentina, como sostiene Donna Guy (2000), el cultivo de algodón comenzó en el Chaco antes de la creación del Ministerio de Agricultura en 1898, compartiendo el interés por el quebracho (Cf. Bitloch y Sormani, 1997; Zarrilli, 2000); pero el impulso más importante para la producción del algodón en el Chaco se dio en el año 1910, cuando Carlos Girola, jefe de la división de agronomía del Ministerio de Agricultura, fue enviado por el gobierno argentino a los Estados

Unidos y México para informarse acerca de los métodos de producción de la fibra y del funcionamiento de centros experimentales (Girola, 1910). También Augusto Schulz (1910) hizo públicos los experimentos realizados con cultivos de algodón de la Colonia Benítez, en la que funcionaba la Escuela de Agricultura dirigida por el jefe de la División de Enseñanza Agrícola, el Ingeniero Pedro Issouribehere.

El cultivo de algodón se basó en experimentos con la planta indígena *mandi-Yu* que consumían los indígenas guaraníes en las antiguas misiones jesuíticas. Estos estudios se apoyaron en los avances concretos que realizaban los particulares y que hicieron famoso al Chaco como la “tierra del algodón” o del “oro blanco”. Los experimentos tuvieron su punto de origen en la Colonia Benítez y se desplazaron hacia el oeste gracias al aprovechamiento de las líneas del ferrocarril. Otras colonias –de capital privado como Las Palmas, Margarita Belén, El Zapallar, La Popular, La Pastoril, La Sábana, y de carácter oficial como Puerto Bermejo, fundada en 1888, y Resistencia, creada en 1878 y posteriormente declarada capital del Estado provincial– compartieron con la colonia privada Benítez el espacio geográfico ganado a los indígenas, y buscaron diversificar las exportaciones argentinas, hasta entonces concentradas en el trigo, el maíz y la carne.⁶ Uno de los máximos interesados en este proyecto, el empresario catalán Antonio B. Pont establecido en Corrientes en las últimas décadas del siglo XIX, afirmó que “estas tierras que claman el arado son pasto de las vacas...el ferrocarril de trocha angosta correntino conquistará estos desiertos, desalojando el ganado y atrayendo al inmigrante, que lo valorizará y enriquecerá todo”. El nordeste ofrecía demasiadas ventajas, en particular su extensión, que era para Pont tan “grande como la península ibérica” (1912b:5). En Barcelona, Pont describió que:

“en 1888, mi señor padre, que poseía una quinta en la margen del río Negro (Chaco), conocedor del cultivo en los Estados Unidos, se procuró semilla indígena y plantó una hectárea con diez mil algodoneiros, quedando asombrado de la cantidad de textil conseguido y de su bondad. Buscó mercado en Corrientes y en Buenos Aires para plantear el cultivo en grandes proporciones y no lo halló. Se repitieron los ensayos por varios colonos, especialmente por los señores Costa, Mota y cía, y el benemérito italiano señor Briolini...hasta que después de muchos años de lucha consiguieron los colonos crear mercado en la capital federal, hacerlo conocer por muestrarios en Europa, y resucitar la plantación en Corrientes siguiendo el ejemplo del Chaco” (Pont, 1912b:34-35).

El nordeste argentino, que había sido valorizado a lo largo del siglo XIX por la ganadería, una riqueza que nutría las principales plazas del país, comenzó a perfilarse en la siguiente centuria por otro tipo de recursos y gracias al gobierno nacional. Pont afirmó: “hasta muy cerca de 1890 no se ocupó nadie del cultivo del algodón. La provincia de Corrientes era una gran estancia, el Chaco el desierto, con uno que otro núcleo de la población que se dedicaba al corte de maderas y al comercio de ‘frutos del país’ con los indios; Resistencia, la floreciente capital actual del Chaco, una pequeña colonia cuyos habitantes se dedi-

6. “Comercio hispanoargentino en 1913”, S.Muguerza, RM XV, 04-11-1915, N° 296, pp. 339-340. “Crónica Argentina”, A.B. Pont, RM IX, diciembre 1909, N° 97, pp. 2152-2154.

caban en pequeña escala á la agricultura y la ganadería" (Pont, 1912b:34-35). La segregación de la gobernación de Formosa del Chaco boreal, el vapor y el ferrocarril cambiaron las condiciones de la región. Al iniciarse el siglo XX, se evidencia un esfuerzo por fomentar la agricultura, la inmigración y la colonización, así como la inversión de capital extranjero.⁷ Los territorios nacionales del Chaco y Misiones y la provincia de Corrientes contaban con líneas férreas que desembocaban en Buenos Aires y un clima mediterráneo ideal para nuevos proyectos mercantiles y empresariales en un país que entre 1880 y 1910 sextuplicó la superficie agrícola. Además de los territorios nacionales de Misiones y Chaco, la región algodonera tendía a incluir a Tucumán, Santiago del Estero, Jujuy y La Rioja, desalojando, al mismo tiempo, a los indígenas (Pont, 1912b:54).⁸

El área del Chaco fue una de las últimas zonas "conquistadas" por el Estado argentino en construcción. La etapa que transitaba el capitalismo argentino en la segunda mitad del siglo XIX determinó la constitución del Estado nacional en el que la burguesía delimitó jurisdiccionalmente el territorio sobre el que ejercería su dominio; así, las campañas militares al Chaco, la Pampa y la Patagonia crearon el contexto de construcción estatal.⁹ A mediados de la década de 1880, el Chaco aún se encontraba en manos de los indígenas. Cuatro años después, el Ministro de Guerra y Marina, Benjamín Victorica, encabezó una campaña que acabó con la derrota de los nativos y las tierras obtenidas empezaron a ser entregadas en concesiones. En algunos puntos se fundaron colonias, pero en la mayoría de esas tierras se formaron grandes propiedades destinadas a la ganadería, el obraje, la producción de azúcar y el algodón.¹⁰

El gobierno provincial se apresuró a facilitar las vías de comunicación para aumentar el tráfico, y "para entregar al cultivo la mayor extensión de tierra posible, atrayendo inmigración y mejorando las condiciones de aquellas familias diseminadas en nuestra vasta campaña". Las administraciones locales se unieron a la promoción de las ventajosas condiciones del nordeste argentino para el cultivo del algodón. La primera ley de colonias de la provincia de Corrientes, ejemplo para el resto de los territorios nacionales, dispuso la creación en 1883 de la "Dirección General de Tierras y Colonias", que funcionaba en el seno de la Cámara Legislativa.¹¹ Esta Dirección sustituyó a la "Comi-

7. *Mensaje del Gobernador de la provincia de Corrientes, Mariano Indalecio Loza, a la Honorable Legislatura, 13-06-1915*, Corrientes: Imprenta del Estado, 1915.

8. "Una gran iniciativa. Misión Comercial a la América del Sud" RM XII, 05-09-1912, N° 158, pp. 276-277; *Memoria de la Casa de América 1911-1912*, Junta ordinaria del 25-02-1912, Barcelona. "El algodón argentino en Barcelona", A.B. Pont, RM Año XII, 12-02-1912, N° 144, pp. 53-56.

9. Las estimaciones del cultivo del algodón en Argentina mostraban el triple de ganancia respecto de la inversión inicial (Pont, 1912b:86-87).

10. Las regiones algodoneras del norte argentino en 1911 eran Corrientes, y los Territorios Nacionales de Chaco, Formosa y Misiones.

11. Cita extraída de *Mensaje del Poder Ejecutivo a la Honorable Cámara Legislativa de la provincia de Corrientes*, Apertura de Sesiones ordinarias del año 1883, Corrientes: Imprenta y Tip. de El Autonomista, 1883, p. 5 y 10. Proyecto de ley de los diputados Mario Rey, Silvio Velasco y Manuel H. Esquivel, en *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia de Corrientes, año 1934*, Corrientes: Imprenta del Estado, pp. 63-65.

sión de Inmigración y Colonización” diseñada en agosto de 1882 con la finalidad de abrir el cauce a la producción, enajenando tierras fiscales para destinarlas a la colonización en manos de inmigrantes. Durante la primera década del siglo XX se confeccionó un plan de necesidades agrarias para organizar las colonias y se cumplimentó su organización gracias a una serie de investigaciones y estudios. Los experimentos con el algodón se publicaron en un folleto titulado “Sugestiones Agrarias”, editado regularmente por la Dirección de Fomento Agrícola, traducido a diversos idiomas y distribuido gratuitamente entre las colonias.¹² Para incentivar el control de estos territorios, la Dirección utilizó la estrategia de adquirir semilla de algodón para distribuirla gratuitamente entre los colonos instalados en lo que se llamó “colonias oficiales”. Por ley, y para asegurar el asentamiento de los colonos, se estableció legalmente que el precio de la venta de las tierras no podía ser inferior al de la adquisición, inmovilizándose las propiedades, con el resultado de que, para garantizar el funcionamiento de esas colonias, el Estado regularmente renovaba las obligaciones de cuotas vencidas de los colonos para asegurar su permanencia y estimular la producción. Esta situación hizo que en ocasiones esos mismos colonos fuesen acusados de beneficiarse de “influencias políticas” y de obtener, gracias a ellas, el acceso a la tierra, soslayándose así las duras condiciones a las que estaban expuestos.¹³

El valor del “oro blanco”

En 1909, convencido de las posibilidades que abría la demanda de algodón por parte de la industria textil española, Antonio B. Pont acordó con el propietario de la colonia Benítez, José Alsina, un viaje a Barcelona para articular intereses empresariales locales con los productores textiles catalanes (1912b:3 y 10). Envió muestras de tejidos de algodón a Barcelona, Roma y Berlín además de remitir remesas a Liverpool con el objetivo de reemplazar el algodón de origen norteamericano en el mercado inglés. Dos años después, fundada ya la Casa de América, contactó con Rafael Vehils y con el entonces presidente del organismo, el uruguayo Jacinto Viñas Muxí, y consiguió su apoyo para fomentar las inversiones catalanas en tierras argentinas. La Casa de América promocionó entonces la primera conferencia de Pont, titulada “La salvación de la industria algodонера europea está en la República Argentina” (1912a), y luego editó un informe más amplio en el que se aducía que el vínculo de unión debía

12. *Mensaje del Poder Ejecutivo...*, 1883, cit, pp. 22-23; *Mensaje del Poder Ejecutivo a la Honorable Cámara Legislativa de la provincia de Corrientes*, Apertura de Sesiones ordinarias del año 1884, Corrientes: Imprenta y Tip. de El Autonomista, 1884. *Mensaje del Gobernador...* 1915, pp. 21-22; *Memoria del Ministerio de Gobierno elevada a la Honorable Legislatura*, Gobernador Justino Solari, Corrientes: Acción Administrativa, Imprenta del Estado, 1915, pp. 123-125.

13. Proyecto de ley de los diputados Telmo Faraone y Juan P. Ruiz, en *Diario de Sesiones de la Cámara de Diputados de la Provincia de Corrientes*, año 1934, Corrientes: Imprenta del Estado, 1934, pp. 34-35 y pp. 124-126.

tejerse cual si fuese algodón, como una "fibra fina y delicada", es decir, considerando tanto los aspectos productivos como los diplomáticos y sociales.¹⁴

Pont describió esta situación con una claridad que no dejaba ningún resquicio para la duda: "la industria algodonera europea necesita tierras y clima apropiados para la producción de algodón. Las provincias de Corrientes y Chaco necesitan hombres y capitales para producirlo" (Pont, 1912b:13). Por entonces, los niveles de producción conseguidos por el nordeste argentino aumentaban las expectativas de empresarios como Pont o el gobernador de Corrientes, Juan Vidal, que contaban con el apoyo del "Banco Español del Río de la Plata", entidad financiera que concentraba el ahorro del inmigrante peninsular y centralizaba la información que recibían la Cámara de Comercio y de Navegación, Fomento del Trabajo Nacional, así como la Unión de Productores de España (Gache, 1914:165).

En 1911, la Casa de América apoyó la tarea de estudiar las condiciones de importación del algodón argentino. La Sección de Relaciones Comerciales, presidida entonces por el empresario Luis Riera y Soler, quedó como encargada de publicar la *Memoria* de Pont sobre el cultivo del algodón, de recabar informes y de establecer una lista posible de personas encargadas de dictaminar la calidad del algodón. Antonio B. Pont presentó a los gestores de la Casa de América más de cien balas de algodón producido en la Colonia Benítez, y unas treinta muestras fueron repartidas a diversas instituciones que sometieron el algodón del nordeste argentino a diversas pruebas prácticas.¹⁵ Todas coincidieron en que el algodón argentino podía ser equiparado al tipo de algodón norteamericano "Fully good Middling". En un artículo editado en *Mercurio* en 1912, Antonio B. Pont afirmaría que "de esta bondad asegurada del producto vienen como secuencia que la región Norte de la República no puede ni debe perder un minuto más, engordando vacas en tierras que son una mina de oro para algodón, y que España, y muy especialmente Cataluña, que monopoliza la industria algodonera, no debe perderlo tampoco en fomentar el cultivo en aquella región, que se le presenta como una garantía de vida para el porvenir, como la única esperanza de salvación de una muerte fatal".¹⁶ Para ello, España debía también modificar sus cri-

14. ACA, Correspondencia de la Secretaría General (en adelante CSG) 01-07-1912 a 31-08-1912, Nota de la Casa de América, 08-03-1912. "La República Argentina de Barcelona", A.B. Pont, RM IX, 01-01-1909, N° 86, pp. 1781-1783.

15. Las personas e instituciones consultadas fueron: Santiago Marfá; Alfonso Noblón; Matías Muntadas y Rovira, Conde de Santa María de Sans, que se desempeñaba como director-gerente de "La España industrial"; el Colegio Oficial de Pesadores y Medidores públicos; el Centro Algodonero de Barcelona, presidido por Juan Par; J. Abadal de la Compañía de Algodones de Barcelona; el Comité de Teóricos-Prácticos de Tejidos de la ciudad, representado por Agustín Busquets; Hijos de Bartolomé Recolons; José Monegal y Nogués; Alfredo Mata; la Cámara Oficial de Comercio y Navegación de Barcelona y la de Terrasa; los Sucesores de Pedro M. Calvet; L.A. Sedó; Fomento del Trabajo Nacional; la Casa de América; la viuda de Jaime Trias; Fomento Industrial, a cargo de José Llorens Prats; la Sociedad de Geografía Comercial; véase ACA, CCMO, Carta de R. Vehils (BCN) a Eduardo Calvet (BCN) 16-11-1911.

16. "El algodón argentino en Barcelona", A.B. Pont, RM XII, 12-02-1912, N° 144, pp. 53-56. "Algodón argentino", A.Gache (pp. 304-305), y "Estudio crítico de la importación española en la Argentina", J. Dalmau Montaña (pp. 339-341) RM XIII "Número especial dedicado a la República Argentina", 07-08-1913, N° 182.

terios mercantiles con Argentina, basados en una balanza deficitaria para esta última ya que importaba mayor cantidad de productos españoles de los que la península estaba dispuesta a comprarle (Pont, 1912b:129 y 148).

En su conferencia dada en la Casa de América, Pont sugirió el envío de un especialista para estudiar las condiciones de producción de Corrientes y Chaco. Un año después, en 1913, siendo presidente de Argentina Roque Sáenz Peña, la revista *Mercurio* preparó un número especial dedicado al país en el que mostró las bondades de la producción agrícola y publicitó la necesidad de invertir capitales españoles en el nordeste.¹⁷ La asociación "Juventud Argentina" formada en Barcelona, por su parte, sostuvo que puesto "que los españoles son los que a primer término van a aquella nuestra tierra, a desplegar sus fuerzas y energías, a invertir sus poderosos capitales y a buscar una salvación verdadera e inmediata, mundialmente deseada, en la explotación de sus vastas y fecundas tierras, dotadas por la sabia naturaleza de buenas condiciones para el cultivo de ese rico textil".¹⁸ Ello no significa, sin embargo, que las autoridades argentinas no fuesen conscientes de los posibles perjuicios de una política inversora dirigida unilateralmente desde Europa: el cónsul argentino en Barcelona, por ejemplo, intentó compensar esta política a través de una campaña en la que insistió en la importancia de que los capitales argentinos pudiesen adquirir acciones en España y de que el Estado argentino pudiese intervenir oficial y tutelarmente en la explotación de los recursos de su territorio. De esa manera, Gache esperaba que "los territorios sometidos a los Sindicatos extranjeros no lleguen a ser una simple exclusividad de los manufactureros y algo así como una prolongación de las tierras laborables de otros países" (Gache, 1914:59). El ejemplo que contemporáneamente estaba brindando la explotación del quebracho, en manos de capital inglés (Cf. Gori, 1974), era precisamente la antítesis de la idea de Gache o del propio gobierno de Paraguay, también interesado en propagar la industria del curtimiento de cueros y pieles en el Chaco utilizando el quebracho y el curupay.¹⁹

El director de la Casa de América, Rafael Vehils, por su parte, esperaba que tras la Conferencia de Pont fuese a la región boreal algodonera "una importante empresa productora de algodón", producto que calificó de "oro blanco"²⁰, término que se haría de uso muy frecuente en Argentina en la década siguiente de

17. "La República Argentina de Barcelona", A.B. Pont, RM IX, 01-01-1909, N° 86, pp. 1781-1783. RM XIII, 07-08-1913, N° 182. *Mercurio* se basó en las impresiones que sobre el Chaco dejó Alfredo López Prieto, quien viajó por Argentina en 1908, en "El Chaco Argentino. Realidad y leyenda", RM XIII, 07-08-1913, N° 182, pp. 342-344.

18. ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Carta de la Juventud Argentina a la Casa de América, 02-08-1912; *Memoria de la Casa...*cit, 1913, p. 27; "Casa de América" RM XIII, 03-04-1913, N° 173, pp. 166-167.

19. ACA, Informe relativo al envío de técnicos para la propagación del curtimiento de cueros y pieles, 16-02-1914; Carta del Director de la Sección Consular de Asunción, 18-12-1913, Ministerio de Relaciones Exteriores; Informe de la Cámara de Comercio de Asunción, 25-09-1913, dirigido al Secretario General de la Cámara de Comercio José Rodríguez Alcalá, documentos en Caja de Correspondencia de la Cámara de Relaciones Comerciales e IDEA desde 21-02-1912.

20. ACA, CCMO, Carta de R.Vehils (BCN) a Martín Fernández (Madrid) 20-02-1912.

la mano de M. T. Meadows, Director de la Sección Textil del Departamento de Comercio de los Estados Unidos (Guy, 2000). Otras empresas daban el ejemplo, como la de Agustín Busquets, empresario que por esa fecha viajó a Argentina y Chile para instalar su fábrica de tejidos. Ello serviría, argumentaba Vehils, para “redimir nuestra industria textil de la despótica tiranía financiera á que la tiene obligada el agio de los productores yankis que encadenan á los industriales á los caprichos de seis trusts consecutivos”.²¹

De este impulso nace la idea del viaje de Vehils al nordeste argentino, acompañado de Antonio B. Pont. Primero Vehils destinó parte de su tiempo a contactar empresarios para asegurar su empresa. En carta a su amigo Enrique Deschamps, radicado en Washington como representante del gobierno español, Vehils le informó que “dentro de tres meses calculo ponerme en camino para esa América tan querida por nosotros *como codiciada por otros*”.²² A sus diversos interlocutores en América del Sur, por otra parte, les solicitó que procurasen “preparar la opinión de ahí, para que nuestra gestión fuese más fructuosa. Me refiero á hacer alguna atmósfera cerca de los productores, comerciantes, importadores, etc., agitando algún proyecto de carácter comercial hispanoamericano ó cualquier cosa que sirviese para encontrar facilidades en nuestro trabajo”.²³ También intentó asegurarse el apoyo de los gobiernos locales en los territorios de Corrientes y Chaco para evitar así cualquier tipo de especulación con las propiedades antes de que los capitales catalanes pudiesen ser invertidos con sucesivos beneficios.²⁴

Vehils fue elegido comisionado para representar a España ante los gobiernos americanos y le fue asignada la tarea de obtener muestras sobre los productos básicos de exportación, especialmente los tejidos y productos cerámicos, y de conseguir información sobre las aduanas, la organización mercantil, consular y portuaria, y el estado de los ferrocarriles y medios de comunicación. También se le encomendó la labor de averiguar la manera en que los empresarios españoles podían hacer cumplir los fallos judiciales en el país en caso de conflictos de intereses. La “Misión a la América del Sur” –que interesó en diverso grado a los sectores más diversos del Estado español– se activó a mediados del año 1912 mientras Vehils recordaba al rey Alfonso XIII que era imprescindible tener “en cuenta que en el mes de julio próximo saldrá de Francia una misión comercial con rumbo a la América del Sur”, otro país competidor al estilo italiano.²⁵

21. ACA, CCMO, Carta de R.Vehils (BCN) a Santiago Marfá (BCN) 16-01-1912, a Eduardo Calvet (BCN) 16-11-1911, a Martín Fernández (Madrid) 20-02-1912, y a Carlos Malagarriga (Buenos Aires) 16-01-1912.

22. ACA, CCMO, Carta de R.Vehils (BCN) a Enrique Deschamps (Washington) 04-02-1912, énfasis mío.

23. ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Carta de R.Vehils (BCN) a Francisco Basas (Chile) 12-07-1912.

24. ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Carta de R.Vehils (BCN) a Eduardo Berenguer (Madrid) 02-07-1912.

25. ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Nota entregada a SM. el Rey por la Casa de América, 27-04-1912, y también Nota de Maximino Calle, 01-08-1912. “Misión Oficial a la América del Sur”, *Memoria de la Casa...* 1913, cit., pp. 24-25 y 27.

El holding español

El proyecto más importante patrocinado por la Casa de América fue el intento de constituir una entidad financiera –*holding* conformado totalmente por capitales españoles– al que se osciló en llamar “Sindicato Hispano-Correntino”, “Sindicato Español Algodonero”, “Sociedad Anónima Algodonera Hispano-Correntina”, “Sindicato Algodonero Hispanocorrentino”, y, mucho más ostentosamente, “Hispano-Argentina Algodonera”, dando un carácter binacional a la experiencia. El *holding* debía ser presidido en Barcelona por el Conde de Santa María de Sans y su objetivo era la explotación del algodón a gran escala en un territorio que, por reducción, se denominaba lisa y llanamente “Corrientes”.²⁶

Vehils intentó contar con el apoyo de los herederos de Bartolomé Recolons y de Antonio Basagoiti, este último gerente del Banco Hispano-Americano de Madrid, a quien le confirmó que su presencia era necesaria “por tratarse de quien se trata, por el carácter nacional que se le imprimiría, las relaciones con que cuenta y la repercusión que su autoridad le daría en América”.²⁷ El contrato de constitución –que iba a ser firmado el 15 de julio de 1912 por el Conde de Güell, Alfredo Mata, Simón Navarro y Domingo Madurza de Zaragoza– finalmente no se realizó: en julio de 1912, cuando estaban a punto de firmarse los contratos, Vehils se echó para atrás, quizás por el escaso apoyo de Basagoiti. César Yáñez Gallardo (1985) señala que la ausencia de un contrato formal parecería indicar el fracaso de toda la gestión. No obstante, es posible comprobar que los gastos de la “Misión a América del Sur” realizada por Vehils fueron costeados casi exclusivamente por sus propios fondos además de los aportados por unos “mecenas” que no pudieron o no quisieron escriturar el “Sindicato Algodonero Hispano-Correntino”. Estos mecenas –entre los que se contaba el Marqués de Marianao, Marcelino Jorba, José Lozano, Conde de Lavern, Bosch y Cía, Deu y Cía, Manuel Malagrida, Viñas Muxí, Riera Soler, Ramón Planiol, Menacho, Nebot, Lamadrid, Calvet, Méndez de Cardona, Vizconde de Güell, Marqués de Villanueva y Geltrú, Conde de Santa María de Sans, Alfredo Mata, Pedro Rodríguez, Conde y Cía.– colaboraron en sufragar los gastos del viaje en un total de casi treinta mil pesetas. Al mismo tiempo, interesa remarcar que la mayor singularidad de esta experiencia fue que se trató de la primera misión a Iberoamérica subvencionada por el Ministerio de Fomento del gobierno monárquico, en el marco de los presupuestos que dicho organismo destinaba al “pago de los gastos ocasionados en España, posesiones de Ultramar y países extranjeros por los agentes de todo género para el servicio del Centro de Comercio Exterior y Expansión Comercial”. Las cinco mil pesetas de subsidio ministerial, así como la declaración del carácter “oficial” de la misión por Real Orden de mayo de 1912, aseguraron parcial-

26. “La Casa de América” RM XIV, 19-02-1914, N° 196, p. 57.

27. ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Carta a hijos de Bartolomé Recolons, 11-07-1912; y carta de R. Vehils (BCN) a Antonio Basagoiti (Madrid) 02-07-1912.

mente el éxito de la misión de la Casa de América en sus trabajos de exploración comercial.²⁸

La delegación de la Casa de América, también conocida como “Embajada Oficial de Comercio a las Repúblicas del Plata”, contó con el apoyo de diversas corporaciones catalanas, en particular de la Cámara de Comercio y Navegación de Barcelona, así como del gobierno monárquico representado por Eduardo Dato quien, paralelamente, tendía a dar forma a su política internacional. Los comisionados tuvieron además el apoyo personal de José Canalejas y Méndez, líder del Partido Liberal español y en el poder desde el año 1912, a quien Vehils intentó convencer de la importancia de captar el apoyo de los peninsulares establecidos en América. Estos emigrantes, que conformaban lo que popularmente se conoció como “colonia flotante”, habían sido hasta entonces considerados sólo por los republicanos. Para Vehils, los españoles en América podrían aceptar el programa del Partido Liberal en tanto este último contemplase “las mil cuestiones de orden económico y social que afectan las relaciones de nuestro país con aquellas Repúblicas”. Para Vehils, “puede ocurrir que a mi regreso el partido liberal y Ud. como su jefe no estén en el poder. Esto no afecta en nada estos propósitos. Son ellos de tal naturaleza que su resolución requiere cierto tiempo y cierta madurez, más fácil en la relativa tranquilidad de la oposición que en la agitación y en el agobio del gobierno. En resumen, lo que yo le estimaré infinito, es que me diga de un modo concreto si llegado el caso de una oportunidad para la asimilación a su partido de una gran parte de los españoles residentes en América, podré contar con el apoyo y la aceptación decididos de Vd.”.²⁹

La Casa de América hizo circular notas a entidades económicas y centros americanistas españoles para conseguir su apoyo (Vehils, 1913), por lo cual se les concedió la representación del Centro de Unión Iberoamericana de Bilbao y de Valencia; del Centro de Cultura Hispanoamericana de Madrid; la Real Academia Hispanoamericana de Cádiz; la Real Sociedad Geográfica de Madrid; la Sociedad de Geografía Comercial de Barcelona; las Asociaciones de Comerciantes Importadores y Exportadores; y las Asociaciones de la Prensa de Madrid y Barcelona. La Casa de América, no obstante, hizo la salvedad de que entendía su finalidad “de manera bien distinta de como la han entendido y practicado otras entidades hispanoamericanas....persigue un ideal de realidades y de cosas concretas; no quiere vivir en un ambiente de vagas generalidades, tan fácil como infecundo”: el pragmatismo, la afición por lo concreto y el afán por las innovaciones tangibles guiaban así el accionar de la asociación, que pretendía distanciarse de cualquier otro ensayo semejante de la Península.³⁰

28. “El progreso de nuestro comercio exterior”, F.Rahola, RM XIII, 10-07-1913, Nº 180, pp. 267-268; ACA, CCMO, Instancia elevada al Ministro de Estado, 25-04-1912; ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Nota entregada a SM el Rey por la Casa de América, 27-04-1912. *Exposición que el Consejo...* 1914, cit. *Memoria de la Casa...*, 1913, cit, pp. 24-25; RM XII, 03-10-1912, Nº 158, pp. 311-314.

29. ACA, CCMO, Nota entregada por la Casa de América al Rey, año 1912; Carta de R.Vehils (BCN) a Alcides Arguedas (París), 09-08-1912, y a J.Canalejas y Méndez (Madrid), 14-09-1912.

30 “Una gran iniciativa. Misión Comercial a la América del Sud” RM XII, 05-09-1912, Nº 158, pp. 276-277.

Con cartas de recomendación provenientes del Banco Hispanoamericano y de diversas sociedades anónimas, Pont y Vehils dejaron España a mediados de setiembre de 1912 para un viaje que debía durar aproximadamente seis meses. Llegaron a Montevideo y de allí pasaron a Buenos Aires para aprovechar la apertura del Congreso nacional argentino. El viaje permitió que la Casa de América fuese la primera asociación española en adquirir la naturaleza de "internacional", compartiendo tal carácter con otras 152 entidades europeas. Antes del primer año de su fundación, la Casa ya contaba con medio millar de miembros.³¹

Pont y Vehils viajaron con Rosendo Soler y Francisco de Ciurana para asegurar la labor de propaganda, y lo hicieron convencidos de que "nuestros capitalistas secundarán los esfuerzos" propios de un "viaje radioactivo".³² La misión a Argentina, que duró varios meses e incluyó las regiones de Chaco, Misiones, Corrientes, Paraguay, Buenos Aires, Santa Fe y Mendoza y Montevideo, fue seguida puntualmente por los diversos ministerios de los países visitados, y sirvió para apoyar la gestión de Antonio B. Pont para conseguir el desarrollo del cultivo del algodón y de su importación a España a gran escala.³³ Aunque finalmente el estallido de la gran guerra de 1914 se lo impidió, Vehils llevaba también el mandato de organizar la primera Conferencia Internacional de Cámaras de Comercio españolas establecidas en el Reino y en América (Vehils, 1913:17).

Gracias a la misión mercantil de Vehils y Pont en 1913, el gobierno de la provincia de Corrientes consiguió las concesiones relativas a la explotación algodona (Gache, 1914). Al regresar a Barcelona, los comisionados presentaron el proyecto de ley aprobado por la legislatura correntina. Vehils ofreció conferencias en el Fomento de Trabajo Nacional; la Cámara de Comercio; la Casa de América; la Real Sociedad Geográfica de Madrid; y el Círculo de la Unión Mercantil. En estas instancias afirmaron la importancia de crear una oficina mercantil de exportación e importación, y los miembros de la Casa de América decidieron constituir tres departamentos: uno de Comercio, Finanzas y Comunicaciones; otro de Previsión y Trabajo; y el último de Legislación Comparada.³⁴ Todos estos intentos, no obstante, no lograron cristalizarse porque la guerra mundial desatada en 1914 impidió cualquier tipo de proyecto español en el exterior. Cuando el conflicto llegó a su fin, España no pudo reponerse ni sobreponerse a la recuperación de Alemania, Inglaterra, Francia e Italia, ni tam-

31. La misión recibió la venia de la Corte y del Rey, en *Memoria de la Casa...*, 1913, cit., p. 34. ACA, CCMO, Carta de R.Bosch y Alsina (BCN) a Jacinto Viñas y Muxí (BCN) 31-08-1912, y también "Misión Oficial 12-11-1913". "Por la patria y por la raza", R.M.Labra, RM XIII, 20-03-1913, N° 172, pp. 147-149. RM XXV, 15-10-1925, N° 500, Número especial de Bodas de Plata, pp. 243-286. ACA (CSG 01-07-1912 a 31-08-1912) Carta de R.Vehils (BCN) a Francisco González Camino (Santander) 05-07-1912; a Santiago Güell (BCN) 11-07-1912, y a Goycoolea Walton (Río de Janeiro) 30-08-1912. "La Casa de América" RM XIV, 19-02-1914, N° 196, p. 57. *Memoria de la Casa...*cit, 1913.

32. Entre ellos, los cónsules de Argentina y Chile y la Juventud Argentina, "Misión Comercial" RM XII, 03-10-1912, N° 160, pp. 311-314.

33. RM XIV, 05-02-1914, N° 195; ACA, CCMO, Nota del Ministerio de Estado, 03-12-1912.

34. "La Casa de América" RM XIV, 19-02-1914, N° 196, p. 57.

poco a la lenta consolidación de Japón y de Estados Unidos. Sus regiones textiles debieron conformarse con la capacidad de absorción del mercado interno, lo cual llevó a la disminución de las exportaciones de algodón y género de punto, y a la sobreproducción y saturación del mercado (Llonch i Casanovas, 1997:90).

En una economía tan dependiente como la argentina respecto de los intereses externos, de los capitales extranjeros, y de la mano de obra proveniente de la colonización, es fácil comprender que su funcionamiento fuese en realidad una caja de resonancia de los conflictos externos, tales como la primera Guerra Mundial o la crisis de Wall Street de 1929. En efecto, la guerra supuso la concentración de las políticas del Estado y afectó todo el proyecto productivo en Argentina, lo cual se verifica en los ingresos fiscales provenientes de la venta de tierras del Estado para fundar colonias. Si dichos ingresos fueron en el año 1913 alrededor de 84.112,20 pesos, al año siguiente se redujeron a 32.055.83 pesos. Ante la baja de la recaudación fiscal producida por la primera guerra, el Ministerio de Gobierno intentó ponderar el funcionamiento de las asociaciones en cada una de las regiones de la provincia, representadas de manera hegemónica por israelíes, italianos y españoles, y en menor medida, en función de las profesiones (artesanía y ganadería). En su mensaje a la Legislatura de la provincia de Corrientes del año 1915, el gobernador Mariano Indalecio Loza encontró en la conflagración europea la causa de la paralización del comercio y la perturbación de las finanzas, y reconoció que “el pensamiento de la transformación agraria está casi estacionario. La crisis, que todo lo ha perturbado, ha paralizado también la corriente inmigratoria. Ha habido pocos compradores de tierras fiscales destinadas á la colonización. Los mismos que las habían adquirido con anterioridad, no han podido pagar sus cuotas, por falta de dinero y de producción...de ahí que la obra fecunda de la subdivisión y colonización de los campos adquiridos con ese objeto, esté en marcha retardada y es de temerse que así continúe”. Fue entonces cuando se pensó en crear la Dirección del Fomento Agrícola para organizar las colonias y dedicarlas a la actividad agrícola, en particular la producción algodonera, a través del acompañamiento a la gestión del Departamento Nacional de Inmigración. Pero España tendría entonces una escasa, sino nula, participación en el proyecto.

Esta situación volvió a repetirse con la crisis de Wall Street de 1929 por la reducción de las ayudas estatales y las malas cosechas, fenómenos que produjeron la desvalorización general de los productos agrícolas hasta mediados del siglo XX. La marginalidad del nordeste argentino a lo largo de toda esta primera mitad del siglo encuentra, así, justificación en el fracaso de gran parte de los proyectos implementados, de la incapacidad del gobierno por garantizar la producción de algodón, y del desinterés del Estado por frenar la destrucción de recursos no renovables, en manos británicas. A pesar de las condiciones propicias, como sostuvo el Ministro de Relaciones Exteriores de la República Argentina, José Muratore, en relación al vínculo con España, “las relaciones entre ambos países son vegetativas y se encuentran en una categoría muy subalterna en relación a la que debiera tener, habiendo que-

dado rezagada frente a otras naciones que priman en nuestras relaciones comerciales".³⁵

La especialización en el sector textil algodonero y la saturación del mercado interior a finales del siglo XIX generó un verdadero pánico en la burguesía, y ello explica los ingentes esfuerzos exportadores y la reinversión de los capitales que habían sido repatriados a España luego del Tratado de París de 1898 (Serrano, 2000:273). Estos intentos, como sostiene Carreras (1990:281-285), dieron mediocres frutos. La misión comercial analizada en este trabajo constituye un ejemplo de este fracaso, situación agravada por la primera guerra mundial desatada en 1914. Desde entonces, España perdió la oportunidad de instalarse cómodamente en los mercados sudamericanos. Libre de toda competencia, a lo largo del conflicto no buscó mercados alternativos sino que mantuvo sus lazos con Europa, mientras las Cámaras Españolas de Comercio radicadas en América pedían incansablemente el envío de productos para aclimatar a los consumidores locales, y para generar un ambiente propicio para las futuras exportaciones peninsulares (Dalla Corte, 2001b). Pero a pesar del fracaso de este ensayo, es posible comprender el sentido de la inversión de capital extranjero en países como Argentina, en el marco del impulso a un tráfico mercantil desigual. En el caso del cultivo del algodón en las plantaciones del nordeste, las inversiones extranjeras se produjeron recién hacia 1923 a través de la adquisición de tierras por parte del Ministerio de Agricultura (Gache, 1923). Es en este periodo cuando se incentiva el papel del Estado nacional y provincial, estudiado a través del régimen ministerial por Donna Guy (2000), de la mano de las inversiones británicas.

Bibliografía citada.

BITLLOCH, Eduardo y SORMANI, Horacio A.

"Los enclaves forestales de la región chaqueño- misionera". *Revista Ciencia Hoy, Revista de Divulgación y Tecnológica de la Asociación Ciencia Hoy*, Vol. 7, Buenos Aires, N° 37 (1997).

CARRERAS, Alberto.

"Cataluña, primera región industrial de España". En: Nadal, J. y Carreras, A. (dir. y coord.) *Pautas regionales de la industrialización española (s. XIX y XX)*, Barcelona: Ariel, 1990, pp. 259-296.

DALLA CORTE, Gabriela.

"La América meridional en la retina de la revista *Mercurio*: mercado y embajadas comerciales a principios del siglo XX". En: *Revista lles i Imperis*, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, N° 5 (2001a), en prensa.

35. *Exposición que el Consejo...*, 1914, cit., p. 18. Todas referencias en *Mensaje del Gobernador...*, 1915, cit., p. 20, 22, 24, 47 y 49.

DALLA CORTE, Gabriela.

"Conflictos y arbitraje en la jurisdicción mercantil de las Cámaras españolas de Comercio en Ultramar", en *Actas del Coloquio Historia de la Empresa en América Latina, siglos XVII-XX. Situaciones relacionales y conflictos*, La Universidad del Zulia, Venezuela, (2001b), en prensa.

GACHE, Alberto.

España progresiva, Producción y comercio, Barcelona: Imprenta Elzeviriana, 1914.

GACHE, Alberto.

La República Argentina, el momento actual, Economía, Finanzas, Comercio, Barcelona, 1923.

GIRBAL-BLACHA, Noemí.

"Reflexiones sobre la historia rural y la situación agraria de las economías extrapampeanas. El caso del Gran Chaco Argentino y la explotación forestal (1895-1930)". En: Bjerg, M. y Reguera, Andrea, *Problemas de historia agraria*, Tandil: UNCPA, 1995.

GIROLA, Carlos.

El algodón; su cultivo en las varias partes del mundo; preparación y comercio del algodón; empleo de las semillas para la elaboración del aceite de algodón y utilización de los residuos con referencias especiales a la República Argentina, Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Banco, 1910.

GORI, G.

La Forestal, Buenos Aires: Editorial Proyecciones, 1974.

GUY, Donna J.

"El Rey Algodón. Los Estados Unidos, la Argentina y el desarrollo de la industria algodonera argentina". *Mundo Agrario. Revista de estudios rurales*, Centro de Estudios Histórico Rurales, La Plata: Universidad Nacional de La Plata, N° 1 (segundo semestre, 2000).

GUY, Donna J.

"La industria argentina, 1870-1940. Legislación comercial, mercado de acciones y capitalización extranjera". *Desarrollo Económico*, Buenos Aires: IDES, N° 87 (octubre-diciembre 1982), pp. 351-374.

GUY, Donna J.

"Oro blanco: algodón, tecnología y mano de obra familiar en la Argentina del siglo XIX". *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, Buenos Aires, Tercera Serie (primer semestre 1993).

LLONCH I CASANOVAS, Montserrat.

El gènere de punt a Catalunya i Mataró. Modernització i desenvolupament d'un sector industrial, Mataró: Patronat Municipal de Cultura, 1997.

MALUQUER DE MOTES, Jordi.

"Prólogo" a Montserrat Llonch i Casanovas. *El gènere de punt a Catalunya i Mataró. Modernització i desenvolupament d'un sector industrial*, Mataró: Patronat Municipal de Cultura, 1997.

PONT, Antonio B.

El algodón argentino, conferencia dictada en la Casa de América, Barcelona: Tipografía La Académica, 1912a.

PONT, Antonio B.

Memoria que dirige en nombre de la Sección de Relaciones Comerciales a los industriales españoles sobre el cultivo del algodón en la República Argentina y las ventajas que produciría el abrir para él en España un mercado de importación, Introducción del presidente de la Sección Luis Riera y Soler, Barcelona: Casa de América, 1912b.

SCHULZ, Augusto.

Cultivo del algodón en Colonia Benítez, División de Enseñanza Agrícola del Ministerio de Agricultura, Buenos Aires: Imprenta Lit. y Enc. de G. Kraft, N° VII, serie IV, 1910.

SCHULZ, Augusto.

Reserva Biológica Colonia Benítez. Catálogo de la Flora de la Selva, Estación Experimental Agropecuaria (EEA) Colonia Benítez, Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA), Centro Regional Chaqueño. Boletín N° 2 (1967).

SERRANO, Carlos.

El turno del pueblo. Crisis nacional, movimientos populares y populismo en España (1890-1910), Barcelona: Península, 2000 (1ª ed. francesa 1987).

VEHILS, Rafael.

Los fundamentos del americanismo español y la misión oficial de la Casa de América de Barcelona, Traducción taquigráfica del discurso pronunciado en la sesión de despedida celebrada por aquella corporación en la noche del 26 de setiembre de 1912, Corrientes-Buenos Aires: Editorial E. Díaz (hijo), 1913.

VICENS VIVES, Jaime (dir).

"Burguesía, Industrialización, Obreroismo". En: *Historia Social y Económica de España y América*, Barcelona: Editorial Teide, Tomo IV, vol. 1, 1959, pp. 185-188.

YÁÑEZ GALLARDO, César.

El americanismo de la burguesía catalana, 1898-1929: un proyecto imperialista. Tesis de Licenciatura dirigida por José Luis Martín Ramos, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, 1985.

ZARRILLI, Adrián.

"Transformación ecológica y precariedad económica en una economía marginal. El Gran Chaco argentino, 1890-1950". *Revista THEOMAI, Estudios sobre Sociedad, Naturaleza y Desarrollo, N° 1 (primer semestre de 2000).*

Mesa IV

La Amazonía, escenario de conflicto

Coordinadora:
Pilar García Jordán

Gabriela Dalla-Corte Caballero

CONFLICTOS EN LA ALIANZA: EL VASALLAJE DE LOS CARAJÁ AL REY DE PORTUGAL, 3 DE AGOSTO DE 1775

Chiara Vangelista

Università degli Studi di Torino

1. Introducción

En la segunda mitad del siglo XVIII, después de la crisis de las *bandeiras* y en el período de las reformas pombalinas, el Oeste brasileño, a pesar de la caída de la producción de oro, fue el destinatario de una particular atención de la Corona de Portugal, en la perspectiva de conservar y valorizar el patrimonio colonial (Novais, 1986). La política metropolitana apuntaba a la afirmación y defensa de los confines con Castilla, a partir del Tratado de Madrid (1751), que había de hecho confirmado las ocupaciones informales de Portugal hasta el río Paraguay (Lucena Giraldo, 1991)¹. En estas áreas marginales y poco pobladas, las estrategias, no sólo territoriales sino también de supervivencia de los colonizadores, tenían que involucrar a los grupos étnicos autóctonos, en una trama de alianzas y de conflictos que constituyó por mucho tiempo la base del tejido económico, social y, en parte, político de la frontera (Vangelista, 2001). Aunque hasta las dos primeras décadas del siglo XIX, las fuerzas de la metrópoli y de los moradores se concentraran en la faja territorial de los confines del imperio, también la gran extensión del Oeste brasileño en su conjunto (las capitanías de Mato Grosso y de Goiás) fue destinataria de políticas de ocupación y de tentativas de consolidación territorial. El caso que voy a presentar en este ensayo se refiere a una situación típica de la frontera interna, en el territorio de la capitanía

1. Aunque de breve duración, el Tratado de Madrid fue de extrema importancia para la definición y la consolidación territorial de los dominios ibéricos en América (Clementi, 1985).

de Goiás. A través del análisis de las dinámicas de un acto de vasallaje al rey de Portugal de una parte de dos aldeas indígenas, Carajá y Javaé, situadas en la isla de Bananal, voy a plantear unas cuestiones relativas a la conflictividad en las relaciones interétnicas de la frontera interna en el período posterior al de las *bandeiras*, como la situación de los conflictos intertribales en el escenario de la frontera luso-brasileña, el papel de la memoria de los conflictos pasados, la dinámica de las alianzas intertribales, la ritualidad de las relaciones entre luso-brasileños y grupos indígenas, y el éxito de las alianzas formales en el mundo de la frontera.

2. La expedición de José Pinto da Fonseca

En el último cuarto del siglo XVIII, y dentro de la vasta región existente entre las capitales de Goiás y de Mato Grosso, las relaciones entre indígenas y portugueses eran fundamentalmente conflictivas, por los continuos ataques a la estrada general entre Bahía y Cuiabá de los Kaiapó (en este momento aliados con los Bororo, sus enemigos tradicionales) y, más al Norte, de los Xavante. El conflicto se entrecruzaba con otra forma de tensión, esta de carácter político, para la definición de límites ciertos entre las capitanías de Goiás y de Mato Grosso y el estado del Maranhão. En este contexto se sitúa el acto de vasallaje de una parte de una aldea carajá y de su aliada, una aldea javaé, que fue logrado por intermedio del alférez José Pinto da Fonseca, representante del Gobernador de Goiás, el 3 de agosto de 1775. Junto a la intención de establecer la alianza con un grupo étnico enemigo de los Xavante y de los Kayapó, necesaria para la afirmación de la frontera interna portuguesa, José Pinto da Fonseca tenía también otra tarea, no declarada en su relatorio, consistente en afirmar la ocupación de la región por las milicias de Goiás, contrastando así, por un lado, una eventual ocupación de aquel territorio por los matogrossenses, y, por otro lado, consolidando los confines de la capitanía con el Maranhão.

Al final de dos semanas de negociaciones, todo pareció concluirse de manera satisfactoria: el pacto firmado, la misa celebrada con la presencia de los dos jefes, y el "milagro" de las luces de los fuegos artificiales portugueses hicieron llorar de alegría, en palabras de Pinto da Fonseca, a los protagonistas de la expedición.

De hecho, las dinámicas del pacto, relatadas con detalles por José Pinto da Fonseca, muestran que se trata de un acto de vasallaje cumplido en un clima de fuerte tensión, en el cual los indios conceden muy poco a los portugueses de Goiás. Por este motivo, la relación del alférez, publicada en 1867 en la *Revista Trimensal de História e Geographia* de Rio de Janeiro, representa una realidad distinta de otras del mismo tipo y muestra, más allá de las palabras optimistas del autor, una situación conflictiva y de tensión que no desaparece con el acto libertador —para los portugueses— del vasallaje.

José Pinto da Fonseca y sus milicianos llegaron el 17 de julio de 1775, después de 24 días de viaje en el *sertão* y muchas pérdidas de hombres como consecuencia de enfermedades y huídas, a las proximidades de una aldea carajá,

en la isla de Santa Ana, o Bananal, al extremo norte de la capitanía. Esta aldea había conocido, un cuarto de siglo antes, la crueldad de las *bandeiras* paulistas. En efecto, en 1751 había pasado por esta comunidad la *bandeira* de Antônio Pires do Campo, o *moço*:

«Haverá vinte e tantos annos que a este continente veio o defunto coronel Antonio Pires de Campos, paulista, e tratando a esta nação debaixo de paz e amizade por alguns dias, no fim d'elles lhes deu de improviso na principal aldêa, não dando vida nem ainda aos proprios innocentes, de cujos gemidos ainda hoje soam os echos nos ouvidos d'estes miseraveis, não podendo referir estas justas queixas sem que as lagrimas testemunhem a sua dor: feito este estrago, apanhou muitos prisioneiros, que conduziu em correntes para seus captivos, sendo a *lingua* que trazemos um da dita presa; passou a crueldade d'este homem a mandar pelo caminho amarrar estes prisioneiros em arvores, fazendo dar-lhes por divertimento muitos açoites, dizendo que era para os fazer conhecer captiveiro. Pelas fazendas do sertão trocou muita d'esta gente por gado e cavallos, e a maior parte fugiu para a sua patria, publicando n'ella a tyrannia dos brancos» (da Fonseca, 1867: 377-378)².

Era la última expedición de este *bandeirante* que fue flechado, poco tiempo después, por los Kayapó. La memoria de las matanzas de Antônio Pires do Campo era bien viva en la aldea, y se renovó con ocasión de la visita de este alférez que llegaba para hacer la paz y cristianizar a los Carajá.

Por otra parte, la memoria de los ataques de los cristianos —como llaman los Carajá a los neo-brasileños— continua hasta nuestros días en los relatos de ancianos y jóvenes y, particularmente, en las leyendas relativas a los fantasmas sin cabeza, es decir de los Carajá degollados por los cristianos a lo largo de tantos siglos (Costa, 1978:24). Manifestaciones de miedo que se acentúan en momentos de crisis, interna o externa. Aunque los Carajá construyan implícitamente de esta manera una imagen de sí mismos como pacíficos, en el siglo XVIII y por buena parte del siglo XIX, ellos formaban un pueblo de guerreros que siempre defendió su territorio y atacó a los grupos gê, sus vecinos, entre los cuales tomaba prisioneros para las matanzas rituales y hacía esclavos entre mujeres y niños (Susnik, 1990:53). Y, de hecho, en el relato de Pinto da Fonseca se puede leer entrelíneas la aparente contradicción entre la presentación que los indios hacen de sí mismos, como pacíficos y temerosos, y su posición de prestigio en el contexto indígena de la región.

3. Las fases de la negociación

Un análisis del relatorio del alférez permite la reconstrucción sintética de los hechos, en base de la relación de las fases del proceso de aproximación de los tres grupos (soldados portugueses, Carajá, Javaé) y del vasallaje final, construyendo al mismo tiempo una cronología que es un instrumento de análisis fundamental en el estudio de las relaciones externas e internas de las sociedades tribales, siendo muchas veces la única fuente indicadora de las dinámicas decisorias.

2. En el texto faltan, a menudo, los acentos.

El alférez, el padre capellán y los milicianos portugueses llegan a la isla de Santa Ana el 17 de julio de 1775; el pacto de vasallaje tiene la fecha del 3 de agosto del mismo año. Son, de hecho, dos semanas de negociaciones en las cuales los protagonistas son el alférez, la lengua carajá, el jefe carajá, y la hermana del mismo. Figuras de menor entidad en el relatorio, pero importantes desde el punto de vista de la negociación, son el jefe javaé y un bororo, esclavo de los Carajá.

Las negociaciones entre portugueses y Carajá, estos últimos con sus aliados-vasallos Javaé, se pueden subdividir en 9 fases:

1. El primer contacto. A la llegada de la expedición portuguesa, los Carajá manifiestan la voluntad de no tener contactos con ella, por medio del incendio de un antiguo rancho portugués, y de la cruz allá erigida. Siguen dos días sin contacto, al final de los cuales los Carajá aparecen en la otra orilla del río:

«(...) mandámos tocar caixas, disparar alguns tiros, e lançar alguns fogos, que era o sinal que lhe tinha prometido fazer quando alli chegassemos: dois dias conservámo-nos nesta figura sem ver pessoa alguma: no fim d'estes avistámos alguns Índios da outra parte do rio, dando grandes gritos, dizendo que nós vinhamos ás suas terras para matal-os, e conduzil-os para as nossas, e fazel-os nossos escravos. Cuidei em dispersuadil-os, dizendo-lhes que a nossa tenção não era aquella, e que podiam vir livremente comunicar-nos, que traziamos muitas cousas que o capitão grande lh'as mandava (...)» (da Fonseca, 1867: 377).

Después de esta promesa de regalos, el alférez solicita hablar con el jefe.

2. Segunda fase, que podemos llamar de *sondeo*. Hay visitas mútuas a la aldea temporánea carajá y a la acampada de los milicianos, con largas discusiones, por mediación de la intérprete indígena, una mujer carajá que había sido raptada 25 años antes en la *bandeira* de Antônio Pires do Campo. Hay regalos ofrecidos por el alférez, y una intensa acción de la intérprete entre sus parientes y la aldea. Esta fase se desarrolla, en palabras de José Pinto da Fonseca, "por muchos días".

3. Tercera fase. Interrupción indígena de los contactos, a lo largo de tres días.

4. Cuarta fase. Reestablecimiento de los contactos, por medio del Bororo, esclavo del jefe carajá. Después de otros regalos, el alférez recibe la visita del jefe carajá, que discute largamente con Pinto da Fonseca, hasta dictar las *reglas de la alianza*, que incluyen aspectos territoriales (lugares donde los portugueses no pueden estar: la otra orilla del río, la aldea permanente, etc.) y estratégicos: hacer la guerra contra los Xavante:

«[el cacique] me respondeu que estavam promptos para serem nossos amigos, mas que não havíamos passar para a outra parte do rio, e que assim, ficando nós de cá e elles de lá, não indo nós ás suas aldêas nem roças, que iríamos á corôa, aonde elles viriam receber-nos, e que elles viriam ao nosso arranchamento, e assim ficaríamos amigos, tendo nós sempre o grande cuidado em os defender do Chavante, seu capital inimigo: e assim ficámos por alguns dias correspondendo-nos com muitas visitas de uma e outra parte» (da Fonseca, 1867: 382).

5. Quinta fase. Consolidación de las relaciones, con la demostración de la buena voluntad de los portugueses. Numerosos regalos y visitas de Pinto da Fonseca, el cual se declara hijo de la hermana del jefe, que había perdido a su propio hijo, muerto por los *bandeirantes* de Antônio Pires. Los portugueses son

admitidos dentro de la aldea permanente, ante la presencia de las mujeres. Entra en el juego el jefe javaé que declara, con el regalo de una lancha (el primer y único regalo por parte de los indígenas) de estar listo para la alianza con los portugueses.

6. Sexta fase. Carajá e Javaé hacen presiones para que los portugueses hagan guerra a los Xavante:

« (...) o Chavante no tempo da secca costumava passar o rio a nado, e iam arrancar-se nas roças, bastando para fazer fugir aos Carajás o tocarem as suas bozinas (...)» (da Fonseca, 1867: 385).

7. Ataque de los soldados a los Xavante, en el que los Carajá y Javaé no participan, a no ser para recoger el botín de guerra:

«Con este despojo se consideraram os Carajás muito victorioss e ricos, e viram fugir um dia o Chavante d'elles, tendo até ali sempre sucedido o contrario» (da Fonseca, 1867:386).

8. Misa y fiesta, en la cual participan los milicianos, los Carajá y los Javaé:

«Foram conduzidos ambos os chefes das duas nações ao lugar onde se havia de celebrar a missa: depois de se lhes explicar o que alli se representava, assistiram a ella com tal attenção, que não faltou quem de prazer podesse suster as lagrimas, vendo tanta veneração em gente tão inculta» (da Fonseca, 1867:386).

En esta fase se puede situar, aunque sin mucha precisión, el comienzo de los cultivos que los milicianos hicieron para los Carajá.

9. Carta dictada por el jefe carajá para el Gobernador de Goiás, y traducida literalmente, el 3 de agosto de 1775, y *acto de vasallaje* a El Rey de Portugal:

«Na minha terra chegou gente tua, senhor, dando para nós cousas, que muito estimamos, e Deus pague para ti, e um papel, que para nós está fallando cousas boas; e teu filho diz para nos que tu és de coração bom: e o grande pai dos brancos, que mōra da outra parte da lagôa grande para tomar cuidado para a gente da nossa pelle; e assim nos vai parecendo bom, vendo que tua gente não faz mal para nós: eu quero tua falla para elles, que fica assim sempre, e que livra nós do *Chavante*, eu e esta nossa fica camarada por uma vez; quando teu filho vai para tua terra, eu manda minha [sic] filho visitar casa tua: eu espero que teu senhor manda elle outra vez para meu coração não fica doendo. Ilha de S. Anna, 3 de Agosto de 1775» (da Fonseca, 1867: 389).

«Alve Nona, maioral da nação Carajá, em nome de todos os meus subditos e descendentes, prometto a Deus, e a El-Rei de Portugal de ser como já sou de hoje em diante vassallo fiel de Sua Magestade, de ter perpetua paz com os portuguezes, e me obrigo de assim guardar e cumprir para sempre. Ilha de Santa Anna, 3 de Agosto de 1775. (firmado:) Alve Nona; o alferes de dragões José Pinto da Fonseca; o padre Francisco da Victoria; José Machado; Antonio Pereira da Cunha» (da Fonseca, 1867: 389).

Después de estos acontecimientos empezó el proceso de consolidación de la reducción del grupo aliado de Carajá y Javaé (cerca de 800 personas, sobre un total de las dos aldeas de 2.300 habitantes): cultivos, bautizos, fundación de un presidio militar. Al final, cinco años después, en 1780, el grupo fue trasladado a otra reducción. El grupo Carajá-Javaé abandonó posteriormente la nueva residencia, terminando así esta experiencia de pacificación (Lipkind, 1963; Magalhães, 1863).

4. Las dinámicas del contacto interétnico

El relato de Pinto da Fonseca se presta a muchos enfoques de investigación, por la riqueza de detalles en la descripción de la expedición. Lo que me interesa aquí es, a través del análisis pormenorizado de los acontecimientos, tratar de reconstruir las dinámicas indígenas, internas y externas, generadas por la propuesta portuguesa de paz, y desarrolladas en el arco de tiempo de aquellas dos semanas, entre la llegada de la expedición portuguesa (17 de julio) y la carta del jefe carajá al gobernador de Goiás (3 de agosto).

Como siempre en estas circunstancias, en las dos semanas hay una concentración temporal y espacial de los mecanismos clásicos de contacto entre indios y no indios, en el ámbito de las relaciones externas de las sociedades tribales: las amenazas iniciales para mostrar la fuerza del grupo; la memoria del pasado (en este caso, la memoria de la violencia de las *bandeiras*, renovada incluso en los encuentros entre la intérprete y los parientes); los períodos de sondeo, con encuentros y visitas, y los de suspensión de los contactos, que normalmente corresponden a los debates internos y a las consultas con los grupos aliados; hay los ataques al enemigo común, y la activación de formas de parentesco interétnicas. Por otro lado, en el caso de la expedición portuguesa, hubo igualmente las formas codificadas de relación con los indígenas de la frontera: el vasallaje, la conversión religiosa y la reducción en aldea según los principios del Directorio de Indios (Almeida, 1997).

Lo que hace de este episodio de frontera algo distinto y peculiar, se ve en un análisis más detallado de la breve relación de José Pinto da Fonseca. En efecto, las tensiones que siempre se presentaron en las varias formas de contacto y de cambio, por así decir pacífico, entre indios y no indios tienen aquí matices propios, derivados de los específicos niveles de conflicto que constituyen el contexto del episodio.

Hay, primero, el conflicto entre los distintos grupos étnicos indígenas: los Kayapó, aliados con los Bororo desde el final de las *bandeiras*, contra los Xavantes y los Carajá, estos aliados a su vez con los Javaé, y enemigos de los Xavante y de los más lejanos Payaguá. Un sistema de alianzas y de rivalidades que forma un sólido tejido, político y territorial, en el área más central de América del Sur, entre las dos capitales de Goiás y de Mato Grosso, y que es renovado y hasta un cierto punto forjado por otro nivel de conflicto: el de frontera, entre portugueses e indios independientes, como los Kayapó, los Xavante, los Bororo, los Carajá y los Javaé, que, en la misma región, obstaculizaban el camino y la colonización de los portugueses. Hay un tercer nivel de tensión, política y territorial: entre los portugueses de Goiás, y los de Mato Grosso y de Maranhão, para la definición de los límites de las capitanías, ámbito en el cual la alianza con uno o más grupos indígenas de la región puede decidir la posesión del territorio.

Estos tres distintos niveles de conflicto y de tensión están todos presentes en las cortas dinámicas del proceso de vasallaje del grupo de Carajá-Javaé al Rey de Portugal y proporcionan a las mismas una conotación peculiar. Al conflicto ritual que está siempre a la base del contacto entre grupos, incluso de la misma

etnia (Lévi-Strauss, 1943 y 1970)³, se sobrepone una tensión de carácter distinto, proporcionada por la situación específica de aquella frontera.

En efecto, aparece de manera clara la existencia de una casi completa asimetría en las relaciones indios/portugueses. En otras palabras, en este episodio de vasallaje, los Carajá (más que los Javaé, y este es otro aspecto interesante) parecen haber olvidado las reglas de la reciprocidad o, por lo menos, la reciprocidad no está presente en la formalidad del encuentro. Examinemos las tres formas tradicionales de contacto intra e interétnico: el intercambio de regalos, el parentesco y la guerra.

1. Los *regalos*. En todo el proceso no hay intercambio de regalos, sino solamente ofrendas de los portugueses, en parte aceptadas, y en parte rechazadas. Los regalos rechazados son la comida, y la gran cena ofrecida a la aldea, servida por esclavos negros: todos asisten a esta manifestación, con elegancia y amabilidad, pero ninguno come nada, ni siquiera la intérprete carajá, por una situación de amenaza física, aunque "amistosa":

«(...) lhe mandei jantar com a maior grandeza que me foi possível néstas alturas, igualmente negros para a servir: e mandei dizer-lhe que dissesse aos seus parentes que assim costumavam tratar os brancos: a este jantar assistiu toda a machina que alli se achava admirada, e todos lhe fizeram tão grande cerco que a impossibilitaram de poder comer» (da Fonseca, 1867: 379).

Las ofrendas aceptadas son, particularmente, los utensilios y los adornos. El único regalo indígena es la lancha dada por el principal javaé, que tiene con el jefe carajá una relación de parentesco/vasallaje, y entonces no está al mismo nivel de prestigio del jefe carajá. En este caso, se trata de un verdadero signo de alianza, anticipada, con respecto a la del jefe carajá —que es la verdadera alianza— que no se traduce en un regalo sino en la carta y el vasallaje.

2. *El parentesco*. El alférez se declara hijo de la hermana del jefe carajá, y ella acepta con agrado:

«(...) e, chegada á corôa, o maioral me apresentou duas filhas, e uma irmã, que inconsolavelmente lamentava a morte de um filho unico que perdêra a vida no assalto que lhes deu Antonio Pires; cuidei em consolar esta veneranda velha, dizendo que se ella não tinha filho, que tambem eu não tinha mãe, e que d'alli por diante queria eu ser seu filho, e tratando-a com o titulo de mãe, ella banhada em lagrimas me correspondia com o de filho, do que o maioral muito se pagava» (da Fonseca, 1867: 382-383).

Pero el jefe carajá no propone un matrimonio entre el aférez y una de sus sobrinas, que están presentes, y que reciben con agrado los regalos del portugués:

« (...) cuidei em vestir as filhas, tendo a honra de tocar os indomaveis cabellos d'estas princezas: o pai ficou louco de alegria de ver as filhas em um estado tão diferente do que me apareceram (...)» (ibid).

3. Véase, en el mismo relato de Pinto da Fonseca, la ritualidad guerrera en el encuentro de los aliados-vasallos Javaé con los Carajá, en la aldea de estos últimos (da Fonseca, 1867: 384-385).

3. *La guerra.* En el ataque a los Xavante no hay una alianza militar. De hecho, los Carajá y los Javaé no combaten al lado de los milicianos de Goiás, sino que hacen grandes y repetidas presiones para que ellos vayan al ataque, como está claramente indicado en la carta al gobernador de Goiás dicatada por el jefe carajá («eu quero...que livra nós do Chavante...», *cit.*), y que muestra una supuesta actitud pacífica y temerosa que no corresponde a las acciones y a la cultura de los Carajá:

« (...) o temor e o respeito que os Carajas tem ao Chavante fez com que por nenhum modo se quizessem desgrudar da nossa gente, para que de madrugada avançassemos, não o podendo fazer acompanhados dos Carajá, por estes estarem com muito terror (...)» (da Fonseca, 1867:386).

En suma, en las dos semanas de contacto y de mútuo sondeo, es el alférez que obedece a las formalidades indígenas de relación pacífica (los regalos, la declaración de parentesco, la guerra contra los enemigos comunes), mientras que los indios parecen ignorar sus costumbres habituales de reciprocidad.

Esta actitud -la asimetría en relaciones que parecen ser de paz y de alianza- que se lee entrelíneas en el relato de José Pinto da Fonseca es un indicio evidente de una tensión entre Carajá y colonizadores, que no puede todavía ser superada hasta llegar a una relación de reciprocidad, no obstante la alta posición en la jerarquía indígena de los Carajá, con sus vasallos Javaé.

Los Carajá y sus aliados y subordinados, los Javaé, reciben los regalos y los mimos del jefe de la expedición, manifestando que éstos no son suficientes: los portugueses tienen que combatir y vencer a los Xavante, y los Carajá reciben así otros objetos de gran prestigio: el botín de guerra. Finalmente, los milicianos trabajan la tierra para los indios, después que estos les han dado el permiso, indicando el lugar donde “pueden” hacer los cultivos.

Existe entonces una resistencia bastante manifiesta de las dos tribus en realizar una verdadera alianza con los portugueses. Se trata, no obstante, de la firma del acto de vasallaje -muy sencillo y breve- de una alianza (o, para mejor decir, de una situación de no conflicto) subordinada al compromiso constante de los portugueses para, no sólo la defensa, sino también el ataque a los Xavante.

5. La segmentación de las dos aldeas indígenas

Para que el resultado querido por los Carajá -el pacto con los portugueses en función contra-Xavante- sea alcanzado, no es necesaria la alianza de todo el grupo étnico. De hecho vemos en este caso, como es común en la frontera del siglo XVIII y XIX (Vangelista, 1996 y 2001), una adhesión a las propuestas no-indias que involucra sólo una parte minoritaria de la etnia, la cual había guardado, y renovado en el nuevo contacto con los portugueses, la memoria de las atrocidades de los *bandeirantes*. Toda la actitud de la aldea carajá es de prudencia y sospecha. La decisión, bastante rápida como es costumbre en las

sociedades tribales, no es inmediata, y las pruebas de amistad deben ser muchas y sin reciprocidad. El pasado (la *bandeira*) y el presente (la estación de seca, con la queda de los mantimientos, por un lado, y, por otro, la intensificación estacional de los ataques de los Xavante, y la presencia de soldados portugueses) proporcionan una situación de alarma en la aldea.

Por otra parte, el presente (la nueva situación de tensión entre portugueses de Mato Grosso y de Goiás, la proximidad de los confines con Maranhão y la misión diplomática del alférez José Pinto da Fonseca) proporciona una nueva oportunidad a la aldea carajá y a su aliada, la aldea javaé.

Todo ello permite plantear la hipótesis que para la aldea carajá se trató de 15 días de discusiones, para encontrar una salida a una situación bastante compleja. La cuestión probablemente fue la de aceptar la alianza y ser traicionados por los portugueses, o no aceptar la alianza y ser atacados por los mismos. Por otro lado, en la guerra contra los otros actores de la frontera, la alianza con los portugueses de Goiás habría podido ser muy provechosa. Los indios, entonces, hacen muchas presiones para que los soldados muestren en concreto la voluntad y la capacidad de ser aliados, es decir, de combatir y vencer a los Xavante.

Esta demostración es el signo de la posibilidad de concluir un pacto, con la declaración de vasallaje al Rey de Portugal. No obstante, tenemos que aclarar que el pacto de vasallaje no significó una total sumisión de los Carajá y de sus vasallos-aliados, los Javaé, a los portugueses de Goiás. En efecto, en el momento en que los Carajá decidieron empezar las negociaciones con José Pinto da Fonseca, activaron también dos mecanismos políticos tribales: uno tradicional, y otro resultado de las políticas de frontera.

El mecanismo político tradicional fue la alianza intertribal: la aldea carajá involucra en el pacto con los portugueses a la aldea aliada y subordinada de los Javaé. El segundo mecanismo político, nacido en las relaciones de frontera interétnica, se actúa en la parcial división territorial dentro de cada aldea, carajá y javaé. Retomemos las informaciones proporcionadas por el relatorio. La aldea carajá, la que firmó el acto de vasallaje, tenía 2.000 habitantes. Otra aldea, que Pinto da Fonseca define amiga -tal vez la propia aldea javaé involucrada en el pacto- tenía 300 habitantes. El resultado del vasallaje fue la reducción de 800 personas, entre Carajá y Javaé. ¿Dónde se quedaron los otros indios de las dos aldeas? Se trata de, por lo menos, 1.500 personas. Asistimos aquí a un fenómeno común en la frontera. En el momento del vasallaje, las aldeas se dividen. Sólo una parte de las dos tribus escogen la reducción y el bautismo, los otros siguen la vida en la aldea tradicional.

Más allá de las tensiones y de los conflictos internos, que habrán sido manifestados en las discusiones internas, en aquellos días de suspensión de las relaciones con los portugueses que señalé antes, como tercera fase de las negociaciones, podemos hipotizar, en la base de las dinámicas consolidadas en la frontera, que esta separación no se traduzca en una ruptura política en las dos aldeas - es decir, entre los 800 que siguen el pacto y los 1.500 que se quedan en las aldeas tradicionales- aunque significa el punto de equilibrio interno alre-

dedor del cual se podían desarrollar las relaciones con los portugueses, sin modificar profundamente la vida tribal tradicional.

Un indicio que apoya esta hipótesis es que la reducción funcionó hasta cuando los 800 reducidos se quedaron cerca de los 1.500 no reducidos, y en su propio territorio aldeano. En el momento en que, cinco años después, los portugueses de Goiás deciden el traslado a otra reducción, el pacto entre portugueses, Carajá y Javaé se rompe; el presidio militar desaparece, por falta de sustento, y los Carajá y los Javaé abandonan la nueva reducción.

Podemos entonces hipotizar que para los Carajá y los Javaé en su conjunto, la no conflictividad con los portugueses de Goiás y, en consecuencia, una mayor seguridad en relación a los Xavante, podía ser realizada con un forma de tributo -la reducción- que involucraba solamente a un tercio de la población total de las dos aldeas y menos del 9% de la población carajá en sentido extenso de la región (la población total de los Carajá y de sus aliados en la región era de 9.000 habitantes), es decir, los 800 reducidos.

6. Conclusiones

La hipótesis de la reducción de una minoría indígena como tributo limitado en el tiempo y en los contenidos es valorada por el hecho de que los Carajá no adoptaron en la dinámica de las negociaciones ninguna forma indígena de alianza, hasta el momento de la firma del acto de vasallaje. No obstante, la insistencia del alférez por el uso, por él mismo, de formas indígenas de contacto pacífico con los Carajá, incluso por el pasado violento de las *bandeiras*, actuaron como evidente distinción entre las relaciones con los soldados de Goiás y con el Rey de Portugal. Fue una clara y formal indicación indígena que una parte de las dos aldeas se había decidido a favor de la alianza con la Corona de Portugal, pero no favorable a una alianza institucionalizada en los padrones indígenas con los portugueses de la frontera.

Lo que fue presentado en el relatorio e interpretado en los años posteriores como la pacificación de los Carajá fue de hecho algo distinto. En primer lugar, fue un pacto de no conflictividad entre un grupo carajá y los portugueses de Goiás. En segundo lugar, los Carajá cuidaron de manifestar en las formalidades de los encuentros toda la desconfianza que guardaban en relación a los portugueses, de la misma nación del *bandeirante* Antônio Pires do Campo, quien había llevado el terror a la aldea 25 años antes. En tercer lugar, la no conflictividad debía ser pagada por los portugueses con los ataques y la derrota de unos de los enemigos tradicionales, los Xavante. En cuarto lugar, el grupo que aceptó la propuesta de los portugueses de Goiás formaba poco más del 8% de la población indígena total ligada a los Carajá.

Las tensiones de frontera no acabaron, ni tampoco las violencias y la guerra interétnica; y sólo un siglo y medio después, los neo-brasileños, al comienzo del 1900, pudieron alcanzar lo que ellos definieron paz: la derrota de los Carajá, reducidos en las reservas, y el control de las tierras indígenas de la región.

Bibliografía citada

ALMEIDA, Rita H. de.

O Diretório dos Índios. Um projeto de "civilização" no Brasil do século XVIII. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1997.

BALDUS, Herbert.

Ensaio de etnografia brasileira. São Paulo-Rio de Janeiro-Recife: Companhia Editora Nacional, 1937.

"Tribos da bacia do Araguaia e o Serviço de Proteção aos Índios". *Revista do Museu Paulista*, N.S., 2 (1948), pp. 137-168.

CLEMENTI, Hebe.

La frontera en América. Una clave interpretativa de la historia americana. Buenos Aires: Editorial Leviatan, 1985.

COSTA, Maria Heloisa Fénélon.

A arte e o artista na sociedade karajá. Brasília: Fundação Nacional do Índio, Brasília 1978.

FALDINI, Luisa Pizzorno.

Le barriere invisibili. Gli indiani Carajá del mato Grosso. Genova: ECIG, 1989.

FONSECA, José Pinto da.

"Da carta que o alferes ... escreveu ao Exm. General de Goyazes, dando-lhe conta do descobrimento de duas nações de índios, dirigida do sítio onde portou". *Revista Trimensal de História e Geographia*, Rio de Janeiro, (1867) pp. 376-389.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

"Guerre et commerce chez les indiens de l'Amérique du sud". *Renaissance. Revue Trimestrielle publiée par l'École des Hautes Études*, 1 (1943), 1 y 2, pp. 122-139.

La vita familiare e sociale degli Indiani Nambikwara. Un modello di ricerca antropologica. Torino: Einaudi, 1970 (Paris 1948).

LIPKIND, William.

"The Carajá". En: Steward, J.H., ed., *Handbook of South American Indians*, vol. III, New York: Cooper Square Publishers, 1963, pp. 179-191.

LUCENA GIRALDO, Manuel.

"El reformismo de frontera". En: Guimerá, A., ed., *El reformismo borbónico. Una visión interdisciplinar.* Madrid: Alianza Editorial/CICS/Fundación MAPFRE, s.d., pp. 265-275.

MAGALHÃES, José Vieira Couto de.

Viagem ao Araguaia. s.l.: Ed. Tipografia Provincial de Goiás, 1863.

NOVAIS, Fernando A.

Portugal e Brasil na crise do antigo sistema colonial (1777-1808). São Paulo: Editora HUCITEC, 1986.

RAMOS, Arthur.

Las poblaciones del Brasil. México: Fondo de Cultura Económica, 1944.

STEINEN, Karl von den.

Entre los aborígenes do Brasil central. São Paulo: Departamento de Cultura, 1940.

SUSNIK, Branislava.

Guerra, tránsito, subsistencia (Ámbito americano). Asunción: Manuales del Museo Etnográfico : Andrés Barbero", 1990.

VANGELISTA, Chiara.

Confini e frontiere. Conflitti e alleanze inter-etniche in America meridionale, sec. XVIII, Torino: Il Segnalibro, 2001.

(org.). *Fronteras, etnias, culturas. América Latina, siglos XVI-XX*, Quito: Abya-Yala, 1996.

DE LA MARGINALIDAD A LA NACIONALIZACIÓN DEL ORIENTE: REFLEXIONES SOBRE LA VIOLENCIA EN LA AMAZONÍA ECUATORIANA DURANTE EL SIGLO XIX Y LOS INICIOS DEL XX

Natalia Esvertit Cobes

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas
Universitat de Barcelona*

1. Introducción

Desde la fundación del Ecuador en 1830, los territorios amazónicos situados al Este de los Andes, conocidos como el *Oriente*, junto con la región costeña de Esmeraldas y las Islas Galápagos, desempeñaron un papel marginal en la dinámica social y económica de este país andino, continuando la tónica preva-
ciente durante el período colonial y profundizándose aún más, si cabe, el estado de abandono de los mismos.

Esta situación estuvo condicionada, en primer lugar, por el aislamiento, ya que el Oriente se encontraba articulado a la sierra por unas precarias vías de comunicación que se tardaba días y hasta semanas en recorrer a pie y que se veían temporalmente inutilizadas por la climatología extrema y las crecidas de los ríos. En segundo lugar, por la escasa colonización y la baja demografía, ya que en el Oriente existían apenas un puñado de poblaciones estables situadas en las estribaciones andinas y habitadas por unas decenas de colonos¹. Final-

1. Algunas investigaciones han señalado que la población colonizadora permanente no superó la cifra total de 200 o 300 personas en toda la región del piedemonte ecuatorial hasta 1870 (Taylor, 1994: 37).

mente, el desconocimiento casi total de las características geográficas y de las poblaciones autóctonas y la extrema debilidad de la implantación administrativa en la región, convertían al Oriente en un territorio completamente al margen de la organización del Estado.

La incorporación del Oriente a los estados nacionales andinos fue adquiriendo un protagonismo progresivo a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, a medida que los territorios que conformaban la Amazonía andina empezaron a constituir objetivos de interés para los mercados internacionales y, por ello, se convirtieron en espacios a nacionalizar por parte de los países que se disputaban su soberanía. En este contexto, la economía del caucho impuso cambios trepidantes y la violencia contra la población indígena que estuvo asociada a la explotación de este recurso alcanzó unas dimensiones escalofrantes a finales del siglo XIX e inicios del siglo XX².

En el presente trabajo expondré algunas reflexiones sobre las manifestaciones de violencia que tuvieron lugar en el Oriente ecuatoriano durante el siglo XIX y los inicios del siglo XX, período a lo largo del cual tuvo lugar un complejo proceso que condujo desde la marginalidad hasta la nacionalización de los espacios amazónicos. En primer lugar, me ocuparé de la función desempeñada por el Oriente como lugar de confinamiento de opositores políticos, principalmente durante el régimen conservador de Gabriel García Moreno (1860-1875), aunque esta práctica represiva fue utilizada por las administraciones ecuatorianas desde los primeros años de la República y rigió durante todo el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. La instalación en el Oriente de presidios y otras instituciones de reclusión permite constatar que este territorio también cumplió una importante función como espacio de limpieza social durante el siglo XIX. En segundo lugar, me centraré en la violencia desatada por la irrupción de la colonización a lo largo del siglo XIX. Los abusos cometidos por los agentes colonizadores y la impunidad de que éstos gozaban debido a la tolerancia de la administración, llevó a la consecuente resistencia de las poblaciones indígenas autóctonas, aunque como veremos mediante el análisis de dos casos diferenciados, ya fuera en el Nororiente o en el Suroriente ecuatoriano, ésta tuvo formas de expresión variadas. Finalmente, comentaré algunos conflictos que se suscitaron entre agentes nacionales del Ecuador y del Perú en los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX, en el contexto del auge de la extracción cauchera, que me permitirán realizar algunas consideraciones sobre las interpretaciones que prevalecieron en la sociedad nacional ecuatoriana respecto a la violencia provocada por los procesos de nacionalización de la Amazonía andina.

2. La violencia concomitante a la economía del caucho y sus repercusiones han sido investigadas especialmente en la región del Putumayo (Taussig, 1987), (García Jordán, 2001).

2. La marginalidad del Oriente durante el siglo XIX

2.1. Los combates políticos nacionales y el Oriente como lugar de destierro de opositores políticos

Durante todo el siglo XIX y aún en el XX, el Oriente, junto con la región costera de Esmeraldas y las Islas Galápagos, fue un lugar de destierro para los opositores políticos, que eran condenados a trasladarse en penosas condiciones a las zonas de Quijos o de Macas, donde debían permanecer bajo control de las autoridades locales; o bien eran obligados a exiliarse en el Perú o en el Brasil atravesando la selva y descendiendo los ríos amazónicos. El destierro en el Oriente suponía muchas veces una condena a muerte, ya que para los blancos llegados de la costa o de la sierra era imposible sobrevivir en el área selvática sin el apoyo de los colonos locales.

Durante el régimen conservador de Gabriel García Moreno (1860-1875), los territorios del Oriente intensificaron la función que tradicionalmente desempeñaban como lugar de destierro y extrañamiento, debido a las duras medidas represivas aplicadas contra los opositores políticos liberales³. El diplomático Friedrich Hassaurek, que residió en el Ecuador durante la década de 1860, dejó un testimonio revelador sobre las condiciones en que se realizaba el extrañamiento en esta época:

“En numerosas ocasiones, los presos políticos eran desterrados a la selva del Napo o a Brasil a través del Napo. Para entender la magnitud de esta crueldad, se debe tener en cuenta que el camino al Napo, que empieza en el poblado de Papallacta es solamente una senda accesible con caballos y mulas. Los prisioneros, con las piernas maceradas por los grilletes que debieron cargar consigo en la prisión, tienen que caminar sobre rocas y abrirse paso entre los densos bosques; bajando las frías y nevadas cimas de la cordillera para después navegar por corrientes profundas y rápidas; expuestos a las incesantes lluvias de la región, y después al sol canicular del Ecuador; sin más provisiones que las que llevan consigo, sin más cama que la húmeda tierra, sin más cobija que el cielo; hasta que finalmente llegan a su inhóspito destino, donde sólo la choza de un indio pintado le da alojamiento, sin protección de las bestias salvajes, de las culebras venenosas y de las fiebres tropicales” (Hassaurek, 1994: 252-253).

Aunque fue una práctica muy frecuente, se conoce muy poco sobre los desterrados y las condiciones del destierro, apenas algunos episodios que fueron relatados por la historiografía tradicional. La historiografía de raigambre conservadora, con la intención de señalar los actos de violencia cometidos por los desterrados contra los misioneros, abordó reiteradamente el caso de la rebelión acaecida en 1864 cuando algunos liberales partidarios de Urbina que fueron condenados por García Moreno a pena de destierro en el Brasil, se amotinaron y proclamaron un gobierno urbinista en el Napo, ahuyentando a dos misioneros jesuitas españoles que se encontraban en la zona (Le Gohuir, 1925:

3. En la prensa oficial de estos años es habitual encontrar referencias a la expulsión al Oriente de opositores políticos. Ver, a modo de ejemplo, los avisos oficiales que aparecen en *El Nacional* n° 67 (Quito, 29.03.1862).

162-163). Con la intención contraria, el extrañamiento de activistas liberales fue denunciado en los ensayos políticos de algunos militantes del liberalismo. Este es el caso de las memorias políticas de Miguel Valverde, que fue condenado durante el garcianismo a pena de destierro junto con Federico Proaño. Estos dos liberales partieron de Quito en febrero de 1875 vigilados por una escolta que los condujo a través de varias poblaciones del alto Napo y les acompañó hasta la población de Callaposa, que se consideraba el último punto de jurisdicción ecuatoriana, cerca de la confluencia del Mazán con el Napo. Desde allí, varios compatriotas que residían en el bajo Napo les condujeron hasta Iquitos y, posteriormente, salieron a Lima, en lo que emplearon en total 176 días de viaje. A raíz de esta experiencia, Valverde acusó a los misioneros jesuitas del alto Napo de torturar a los indígenas y obligarlos a la recolección de oro en polvo (Valverde, 1919: 111-115). Otro caso de destierro en el Oriente que se dio a conocer a través de la historiografía tradicional fue el de Víctor Proaño, un militar y político liberal que aprovechó sus destierros en Macas durante la administración de García Moreno para hacer diversas exploraciones por el territorio amazónico, que le permitieron establecer la geografía y las condiciones de navegabilidad del río Morona. Las expediciones de Proaño se concretaron en su proyecto de construcción de una vía de comunicación interoceánica entre el Pacífico y el Atlántico a través del Morona y del Amazonas⁴.

En este contexto, resulta interesante exponer algunos datos que nos revelan cuál era el posicionamiento de los colonos de Macas respecto a la presencia de desterrados en esta área. Así, sabemos que por iniciativa de las autoridades locales, los pobladores de Macas solicitaron a la Asamblea Nacional de 1861 que cesara la llegada de confinados políticos pues, parece ser, el número de éstos aumentó de forma alarmante desde la llegada al poder de García Moreno en este mismo año. Los maqueños debían ocuparse de recogerlos en los páramos de Atillo, hasta donde llegaban custodiados por una escolta, y trasladarlos hasta la población de Macas, lo que requería varios días con la consiguiente desatención de las tareas agrícolas. En su afán de no cargar con la responsabilidad de su traslado y manutención, los colonos solicitaban que los desterrados no fueran trasladados a Macas para evitarles el hambre, las enfermedades y la posibilidad de perecer en manos de los Shuar, al tiempo que argumentaban que la presencia de los liberales era negativa para los pobladores por cuestiones de índole moral⁵. En estos años, las epidemias y la crisis agrícola habían producido un descenso demográfico importante en Macas, que contaba únicamente con unos 30 individuos. La situación se veía agravada por la hostilidad de los Shuar, que se negaban a intercambiar víveres con los colonos y amenazaban con atacarlos.

4. En otro trabajo me ocupé de exponer la biografía de Víctor Proaño y los avatares de su propuesta (Esvertit, 1996).

5. "Representación de los vecinos y autoridades de Macas a la Asamblea Nacional de 1861" (Macas, 5.03.1861). Caja nº 38 "Legislatura del siglo XIX, 1861-1863", legajo "solicitudes a la Asamblea Nacional Constituyente", documento nº 129. Archivo del Palacio Legislativo (Quito).

2.2. Presidios y lazaretos: el Oriente como lugar de limpieza social

A lo largo del siglo XIX se adoptaron diversas medidas con el objetivo de trasladar al Oriente a los sectores de población que eran rechazados por la sociedad nacional, por considerar que allí no obstaculizarían el desarrollo del país y contribuirían al fomento de aquellas desoladas áreas.

La pena de muerte se conmutó por la de residencia y trabajos forzados en el Oriente durante la primera etapa del siglo XIX, pero esta medida carecía de sentido si no se aseguraba que los condenados permanecieran bajo control institucional. Por ello, tan temprano como en 1835, se consideró la posibilidad de crear presidios en la población de Archidona, en el alto Napo, así como en la zona costera de Esmeraldas, lugares a los cuales se trasladaría a los presos para que cumplieran sus condenas. En Archidona, éstos se dedicarían a la extracción de oro, que constituía la más lucrativa de las actividades extractivas que tradicionalmente se realizaban en el área mediante la sujeción de mano de obra indígena. Tal como justificaba un ministro en los inicios del período republicano:

"la ley suprema de la necesidad exige, muy imperiosamente, la creación de estos presidios en Archidona, y Esmeraldas, á donde debe mandarse á la multitud de criminales, de que, á manera de langostas, están plagados los pueblos del Ecuador; no solo para que allí puedan salvar la vida del tremendo fallo de las leyes, sino para que satisfaciendo la vindicta pública puedan hacerse laboriosos y dignos de volver algún día al seno de la sociedad que ofendieron. Resultaría de aquí la doble ventaja de no disminuir el número de la población, y de que estos desgraciados, lejos de pagar con la vida los crímenes que cometieron, sean útiles á la patria, proporcionándole el oro y la plata de que tanto necesita para reparar de algun modo los males que ellos mismos le han causado" (González, 1835: 11).

No existen evidencias de que se llevara a cabo la instalación del presidio en Archidona, pero pocos años más tarde se aprobaron otras medidas con objetivos similares, como el Decreto Legislativo que en 1846 creó dos Comisiones de Fomento de Población en Quito y Cuenca, con la intención de impulsar las poblaciones del Oriente. Para ello, se ordenó el traslado de militares y misioneros a las poblaciones de Napo, Canelos, Macas, Gualaquiza y Rosario, dónde también serían trasladados por la fuerza "los vagos, ociosos y mal entretenidos, y los ebrios de profesión [...], los condenados por los tribunales y juzgados a obras públicas, destierro, confinamiento, prisión, arresto, reclusión por más de cuatro meses, todos los que deberán cumplir su condena en las colonias [...] las mujeres que vivan escandalosamente [...] los jóvenes espelidos de colejos y casas de educación, si dentro de cuatro meses contados desde su espulsión no merecieren ser admitidos de nuevo, ni abrazaren una industria u ocupación que les proporcione los medios de vivir honradamente"⁶.

A consecuencia de la emisión de este Decreto Legislativo, en abril de 1847 se estableció una colonia penal en la población de Gualaquiza, a la que fueron trasladados algunos presos para que realizasen trabajos forzados en obras

6. Aprobado por el Congreso el 13.11.1846 y sancionado el 17.11.1846. En *El Nacional* nº 45 (Quito, 24.11.1846), pp. 730-733.

públicas. No obstante, los presos se fugaban continuamente debido a la falta de medidas de seguridad y, en 1849, la Junta de Fomento de Población de Cuenca propuso la suspensión provisional de la colonia penal y la construcción de un fuerte que permitiera el control de los condenados⁷. No obstante, los problemas no cesaron, ya que en 1850 el gobernador de Cuenca solicitó que se tomaran nuevas medidas para evitar fugas, ya que los presos se fugaban de Gualaquiza y asolaban toda la provincia, al no existir ninguna guarnición ni autoridades que los retuviesen en la colonia penal para asegurar el cumplimiento de la pena de trabajos forzados⁸.

Durante el siglo XIX también se consideró que el territorio selvático era el espacio adecuado para mantener aislados a los enfermos infecciosos. Así, sabemos que en 1843, los vecinos de la ciudad de Cuenca se opusieron a la instalación de un lazareto en la cercana localidad de Jordán y propusieron que debían ser los espacios alejados, como el Oriente o las Islas Galápagos, los más idóneos para la ubicación de este tipo de reclusorios:

"Al Oriente, tras la cordillera hai territorios adecuados por su situación solitaria o menos comunicada. Alguna isla del Archipiélago de Galápagos, de clima bueno o menos malo, puede satisfacer a la benéfica solicitud de V.E. De ahí no fugarán los enfermos ni serán tan arrojados que incendien sus propias habitaciones"⁹.

3. El Oriente como un espacio de invasión: los avances de la colonización y la resistencia indígena en el siglo XIX

Durante el siglo XIX se desarrollaron tentativas colonizadoras que convirtieron al Oriente en un espacio de invasión, con la consiguiente resistencia de las poblaciones indígenas locales. Podemos distinguir claramente dos áreas diferenciadas en cuanto a los avances de los frentes de colonización y a las expresiones de violencia que éstos desataron, ya se trate del área del alto Napo, habitada por indígenas de nación Quichua, que habían sido reducidos por los misioneros jesuitas en la etapa colonial y que constituían poblaciones parcialmente sedentarizadas; o bien el área suroriental en la que los avances de la colonización se habían visto obstaculizados desde las primeras entradas conquistadoras del siglo XVI por la resistencia de la nación Shuar, y en la que los focos colonizadores durante el siglo XIX se centraron alrededor de las poblaciones de Macas y Gualaquiza.

7. "Acta de la Comisión de Fomento de Población de Cuenca" (Cuenca, 8.10.1849). Caja nº 9 "Comunicaciones de la Cámara de Diputados (1848-1853)", legajo "Comunicaciones recibidas del Poder Ejecutivo: oficios enviados del Ministerio de lo Interior", oficio nº 17. Archivo del Poder Legislativo (Quito).

8. "Comunicación del Gobernador de Cuenca al Ministro de Guerra" (Cuenca, 21.04.1851). Caja nº 10 "Comunicaciones de la Convención Nacional 1850-1861", legajo "Oficios enviados del Ministerio de Guerra y Marina", oficio nº 62. Archivo del Poder Legislativo (Quito).

9. "Varios vecinos de Cuenca solicitan la revocatoria del decreto de 26 de octubre que designa para Lazareto general el punto de Santa Rita o Jordán" (Cuenca, 19.12.1844), en *Gaceta del Ecuador* nº 581 (Quito, 23.02.1845), p. 1.

3.1. Poder local, misiones religiosas y resistencia indígena en el alto Napo

En el alto Napo, la persistencia de un sistema económico, político y social de origen colonial basado en los repartos forzosos de mercancías y la recolección de oro, pita y otros recursos naturales aseguraba el sometimiento de los indígenas y estaba controlado por curas y comerciantes, que contaban con la connivencia de las autoridades locales, por lo que los abusos y actos de violencia contra los indígenas se perpetraban con total impunidad. Efectivamente, los gobiernos ecuatorianos otorgaban los cargos de corregidor o gobernador del Napo a los militares que les habían sido adeptos, a modo de prebenda política, y estas autoridades se enriquecían con el reparto forzoso de mercancías y con la recaudación fraudulenta de la contribución personal mientras cumplían sus destinos en el Oriente. Una situación que debió considerarse como escandalosa, se conocía perfectamente en medios institucionales y se toleraba por el hecho de que el desempeño de cargos públicos en el Oriente se percibía como una tarea excesivamente dura y mal retribuida, tal como argumentaba un ministro a mitad del siglo XIX:

"Los pueblos de estas comarcas no han reconocido otra autoridad que la de los gobernadores o correjidores investidos siempre de los tres poderes públicos. No recibiendo el sueldo correspondiente al sacrificio de vivir rodeados de amenazas, y fuera de los beneficios de la sociedad, creían no hallar otro compensativo que la ganancia que ofrece la tímida docilidad de los naturales. Difícil era no abusar de esta circunstancia, del aislamiento, y de la lejanía al centro de Gobierno" (Fernández Salvador, 1846: 14).

La población indígena del alto Napo utilizó los canales legales que se encontraban a su alcance para denunciar los abusos a que era sometida. En 1846, algunos representantes de los indígenas del Napo y Archidona denunciaron ante el Gobierno los excesos en el cobro de la tributación, el reparto forzoso y la obligación que se les imponía de mantener a las autoridades locales y a sus camarillas¹⁰. Como consecuencia de la investigación oficial llevada a cabo se emitió una Resolución Ejecutiva que dictaminó la expulsión de los blancos implicados en los abusos, así como la prohibición de que los jefes políticos y curas realizaran repartos forzosos y obligaran a los indígenas a mantenerlos o los tomaran a su servicio sin remuneración. También se incluyeron otras medidas complementarias con la intención de asegurar la transparencia en el cobro de la tributación, como el uso de comprobantes de pago o la utilización de pesas contrastadas en la Casa de la Moneda¹¹. Pocos meses después se dictó el trascendente Decreto Legislativo que eximió del pago de la contribución personal a los indígenas del

10. "Representación de los indígenas gobernadores del Napo y Archidona, contraída al objeto de que se corrijan los abusos que se cometen en aquel corregimiento por parte de las autoridades y varios particulares allí avecindados" (13.06.1846). En *El Nacional* nº 18 (Quito, 13.07.1846), pp. 297-299.

11. "Nota de José Fernández Salvador, Ministro de Estado en el Despacho de lo Interior, al Sr. Gobernador de la provincia de Pichincha, comunicando las resoluciones del Presidente de la República tendentes a la protección de los indígenas del Napo" (18.06.1846). En *El Nacional* nº 18 (Quito, 13.07.1846), pp. 302-304.

Oriente, contribución que éstos solían pagar en oro o en pita¹², para evitar la desaparición de los pueblos del Oriente, ya que los indígenas se retiraban a zonas fuera del control del Estado para evadirse del pago de la tributación y de los abusos que sufrían. No obstante, estas medidas no resultaron efectivas ya que comerciantes y autoridades locales tenían bajo su absoluto control los mecanismos del sistema socio-económico y el monopolio de la dominación en el área.

El complejo panorama social del alto Napo se complicó todavía más con la instalación de la misión jesuita a inicios de 1870, debido a los conflictos surgidos entre los misioneros, los comerciantes y los indígenas. El gobierno conservador de Gabriel García Moreno concedió a los misioneros atribuciones de autoridad civil y dispuso que dichos religiosos pudieran nombrar y destituir a las autoridades del área¹³, por lo que los comerciantes percibieron la llegada de los misioneros como una amenaza a su monopolio y a la impunidad de sus actos. Por su parte, los indígenas del Napo pudieron constatar que los objetivos evangelizadores de los misioneros suponían una amenaza de desestructuración para sus formas de vida tradicionales de mayor repercusión que la que entrañaba el sistema de dominación establecido por los comerciantes. Por ello, optaron por realizar una alianza con los grupos de comerciantes contrarios a los misioneros. A consecuencia de esta insólita unión, los misioneros se encontraron amenazados por la hostilidad de los comerciantes y de los indígenas, por lo que la misión del Napo recibió un hostigamiento continuo desde su fundación. Se produjeron incendios intencionados, atentados y sublevaciones contra los misioneros, que obligaron a que el Gobierno enviase escoltas militares para protegerlos. La tensión aumentó todavía más a medida que el área del Napo se articuló a la economía cauchera en la última década del siglo XIX, en el contexto de la cual cumplió una importante función como centro de abastecimiento de mano de obra¹⁴.

No obstante, cabe indicar que los comerciantes no constituyeron un bloque homogéneo y, en cierta manera, la presencia de los misioneros profundizó los enfrentamientos al interior del sector comercial que dominaba el poder local en el alto Napo. La fragmentación de las actividades económicas en diversas redes comerciales puso en evidencia la existencia de varias camarillas diferenciadas que expresaron su apoyo u oposición a los religiosos, a los gobernadores del Oriente y a los representantes políticos de ámbito nacional, siempre con un posicionamiento profundamente oportunista, que dependía de la permisividad y tolerancia de todas estas autoridades respecto a sus estrategias de enriquecimiento.

12. Fechado a 13.11.1846. En *Leyes y Decretos, 1846*. Copias mecanoscritas, Archivo del Palacio Legislativo (Quito), pp. 20-21. Esta medida se adoptó con 10 años de antelación respecto a la extinción general de la tributación indígena en el Ecuador, que tuvo lugar en 1857.

13. "Oficio concediendo varias facultades a los RR.PP. misioneros de Napo y Gualaquiza" (21.09.1870), en *El Nacional* n° 450 (Quito, 24.09.1870), pp. 1-2.

14. Los propios jesuitas narraron los acontecimientos relativos a la misión del Napo con objetivos propagandísticos (Cáceres, 1892), (López Sanvicente, 1894), (Jouanen, 1977). El posicionamiento de los indígenas y los comerciantes del Napo contra la misión jesuita ha sido analizado en profundidad desde las investigaciones actuales (Muratorio, 1987: 95-118), (García Jordán: ver trabajo que se presenta en este mismo volumen).

3.2. La conquista del Suroriente

Los proyectos de explotación y colonización de las áreas surorientales se centraron en el impulso de las poblaciones de Macas y Gualaquiza, pero estas iniciativas se vieron obstaculizadas por la hostilidad de los Shuar. Tradicionalmente, los grupos shuar se habían mostrado interesados en mantener intercambios comerciales con la sociedad nacional que les permitieran el suministro de determinados objetos, pero no toleraban la consolidación de frentes de colonización relevantes en sus territorios. Además, como en el alto Napo, los procesos de colonización de estas áreas también se vieron condicionados por los enfrentamientos entre diversos agentes colonizadores.

3.2.1. La extracción de la quina en Macas y los enfrentamientos entre compañías extractoras

A principios de 1870 los misioneros jesuitas se instalaron en Macas, población que a la sazón tenía unos 270 pobladores que contaban con la protección de una milicia local debido al riesgo permanente de ataques de los Shuar. Los religiosos recién llegados recomendaron llevar a cabo un mayor control de la fiscalidad y suprimir diversas cargas impositivas que constituían una fuente de abusos por parte de los recaudadores, lo que les llevó a enfrentarse con las autoridades locales¹⁵. Pero fue la hostilidad permanente de los Shuar y los escasos avances conseguidos en la evangelización lo que les llevó a abandonar Macas en 1884.

A partir de 1870 se produjo una importante dinamización del entorno de Macas a consecuencia de la extracción de quina y diversas empresas explotaron y exportaron intensamente este producto. El propio Ignacio de Veintimilla, que ocupó el Poder Ejecutivo de 1876 a 1883, solicitó a la Convención Nacional de 1878 la concesión de 10.000 leguas cuadradas de terrenos en las regiones orientales, aunque acaparó al margen de la ley la totalidad de las explotaciones de quina en Macas y obtuvo grandes beneficios como consecuencia de su exportación. Efectivamente, la compañía cascarijera Cañadas y Peña, en la que Veintimilla y varios de sus familiares tenían una importante participación, monopolizó el recurso y la mano de obra utilizando todo tipo de métodos violentos que le permitieron alcanzar un control absoluto sobre los territorios e incluso sobre los accesos a las zonas de recolección¹⁶.

En un contexto de enconada competencia por el control del negocio cascarijero en la región de Macas, se agudizaron los sentimientos anticolombianos por la presencia de recolectores y empresarios de esta nacionalidad en la compañía

15. El remate del diezmo ascendía a 18 pesos que, a decir de los misioneros, "se multiplican prodigiosamente en las manos de los rematantes o recaudadores". "Comunicación de los misioneros de Macas Andrés Justo Pérez y Nicolás Soberon" (Macas, 30.03.1870), en *El Nacional* n° 423 (Quito, 28.04.1870), pp. 3-4.

16. Algunos investigadores han mencionado esta relación de Veintimilla con el negocio cascarijero (Costales, 1983: 246), (Restrepo, 1991: 141), aunque el tema no ha sido desarrollado en profundidad.

que había monopolizado este recurso, lo que fue la causa de un grave enfrentamiento que estalló en Riobamba en 1878, cuando algunos cascarilleros riobambeños pelearon contra los cascarilleros colombianos de la Compañía Cañadas y Peña¹⁷. Tras la caída de Veintimilla, éste fue juzgado por las acciones ilegales derivadas del monopolio y los métodos utilizados por las empresas a las que se encontraba vinculado el ex-mandatario¹⁸.

3.2.2. La resistencia de los Shuar y la imposibilidad de consolidar la colonización en Gualaquiza

Las élites agrarias de la provincia serrana del Azuay intentaron impulsar la explotación agrícola del azúcar en los territorios orientales colindantes y durante las primeras décadas republicanas promovieron la organización de varias expediciones para lograr un mayor control sobre el área, pero la resistencia de los Shuar impidió las avanzadas colonizadoras.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX se adoptaron diversas medidas para consolidar un establecimiento sólido en Gualaquiza y proteger a los colonos de los ataques de los Shuar con la instalación de guarniciones armadas. Entre éstas, destaca la ley que en 1865 promovió el traslado de familias pobres a esta población¹⁹, o la que en 1867 declaró vigente el decreto de 1846 que había creado comisiones de fomento de población, de nuevo con la intención de promocionar Gualaquiza y proteger el “espíritu colonizador” surgido en el Azuay²⁰.

Inmediatamente después que los misioneros jesuitas se instalaron en Gualaquiza en 1870, los Shuar organizaron una sublevación, ya que estaban indignados por la difusión de la viruela, que atribuían a colonos y misioneros. Comandados por el dirigente Chiriapa, los sublevados atacaron a los indígenas que habían caído bajo la influencia de la misión y cometieron diversos asesinatos. Para hacer frente a estas agresiones, el gobierno nacional organizó una expedición punitiva con el objetivo de “arrancar de raíz y diseminar en las provincias de la costa esa raza depravada de asesinos que cierra la puerta al cristianismo y a la civilización de esas riquísimas comarcas”. No obstante, tratándose de una tropa inexperta que debía desplazarse en terreno desconocido y enfrentarse a guerreros especializados y conocedores del medio, esta expedición fracasó²¹.

17. La prensa oficial de la época difundió importantes fuentes sobre esta revuelta en *El Ocho de Septiembre* nº 94 (12.10.1878), nº 120 (4.06.1879) y nº 129 (27.09.1879).

18. Ver “Información sumaria relativa a la Compañía Cañadas y Peña (Año de 1883)”, en *El Nacional* nº 48 (16.11.1883); nº 51 (27.11.1883); nº 53 (4.12.1883) y nº 54 (7.12.1883).

19. Que fue dada por el Congreso el 21.10.1865 y sancionada el 23.10.1865. En *Colección de Leyes, Decretos y Resoluciones dadas por el Congreso Constitucional de 1865*. Quito: Imp. Nacional, por M. Mosquera, 1865, pp. 1-2.

20. “Decreto legislativo declarando vigente el de 17 de Noviembre de 1846 sobre comisiones de fomento de población”, dado por el Congreso el 2.11.1867 y sancionado el 5.11.1867. En *Colección de Leyes, Decretos y Resoluciones dadas por el Congreso Constitucional de 1867*. Quito: Imprenta Nacional, por M. Mosquera, s.a., pp. 25-26.

21. “Oficio al Comandante Jeneral del Azuay nombrando una comisión para la aprehensión del jefe jíbaro Chiriapa, la familia i cómplices de éste, por los asesinatos cometidos en las misiones de Gualaquiza” (Quito, 26.09.1870), en *El Nacional* nº452 (Quito, 1.10.1870), pp. 4; y “Oficio del Comandante General del Azuay transcribiendo la comunicación del comandante José María Paredes

En 1871 los ataques se reanudaron con el asesinato de varios peones ciertos del propietario Antonio Vega, hechos que provocaron que diversos colonos se marcharan de Gualaquiza. Debido a que se produjo un destacable retraimiento de la colonización, el gobernador del Azuay incluso pronosticó la desaparición de esta población:

“La repetición de semejantes atentados, debida a la impunidad con que cuentan los criminales, es una de las principales causas que han puesto a los entabladores de Gualaquiza en la necesidad de abandonar sus establecimientos agrícolas, pues el justo temor de perder la vida les ha obligado a abandonar sus intereses (...) Estas razones me hacen creer que la colonia de Gualaquiza desaparecerá por completo, sino se adopta una medida eficaz, cuyo resultado sea la tranquilidad de los pobladores, proveniente de la seguridad de su conservación”²².

La violencia suscitada en Gualaquiza entre colonizadores e indígenas también se vió interferida por desavenencias existentes al interior del bloque colonizador. Así, tras los asesinatos de 1871, el Ministerio de Interior manifestó sus reservas respecto al desarrollo de los acontecimientos y su extrañeza por el hecho de que la fuerza pública que se ocupaba de la protección de Gualaquiza no hubiera sido capaz de rechazar a los cuatro Shuar que cometieron los atentados. Con ello, puso en duda la colaboración de los propietarios locales al progreso de la colonia de Gualaquiza y argumentó que la monoproducción de aguardiente impedía el afianzamiento de la colonización²³.

En los años siguientes se produjeron importantes ataques en los que participaron numerosos shuar provistos de lanzas y de armas de fuego que continuaron cometiendo asesinatos en las haciendas de Gualaquiza. Debido a la ineficacia de las medidas defensivas y a la falta de medios para el desarrollo de las misiones, los Jesuítas abandonaron Gualaquiza en 1873, sólo tres años después de su instalación. Al tenor de los informes misionales, parece que las actividades comerciales de los grupos de poder local de Gualaquiza contribuyeron al éxito de los indígenas en sus ataques contra la misión:

“...pluguiera al Cielo que en lo sucesivo los señores hacendados y mercaderes de Gualaquiza se porten con más cordura, haciéndose cargo sobre todo de que en el acto de suministrar lanzas a los jíbaros ponen en inminente peligro sus propias haciendas y sus vidas” (Pérez, 1873).

4. La economía cauchera y los conflictos por la nacionalización del territorio

Desde mitad del siglo XIX se produjo una paulatina dinamización económica de la Amazonía debido al progresivo aumento de la demanda internacional del

en la que da cuenta del resultado de su comisión a Gualaquiza” (Cuenca, 11.01.1871), en *El Nacional* n°7 (Quito, 23.01.1871), p. 4.

22. “Oficio del Gobernador del Azuay acompañando la carta del R.P. Luis Pozzi, misionero de Gualaquiza, que comunica el asesinato perpetrado por cuatro jíbaros de la colonia en seis sirvientes ciertos del Sr. Antonio Vega” (Cuenca, 19.07.1871), en *El Nacional* n° 79 (Quito, 28.07.1871), p. 1.

23. “Respuesta del Ministerio del Interior al Gobernador del Azuay” (Quito, 26.07.1871), en *El Nacional* n° 79 (Quito, 28.07.1871), p. 1.

caucho. La economía cauchera se caracterizó por la movilidad de las zonas extractivas y el trasiego a que era sometida la mano de obra indígena que trabajaba en condiciones de esclavitud. Durante la etapa más álgida de las exportaciones de este producto, entre 1890 y 1910, diversas empresas controlaban la navegación, la extracción de materias primas y la mano de obra en todos los ríos amazónicos²⁴.

Coincidiendo con el auge del caucho, todas las naciones andinas que tenían aspiraciones territoriales en la cuenca amazónica intentaron afianzar su soberanía en el área y realizaron esfuerzos diplomáticos, políticos y militares para lograr la nacionalización de los espacios selváticos. En este contexto, el Ecuador intentó delimitar de forma definitiva sus fronteras con Brasil, Colombia y Perú, lo que logró, no sin realizar amplias concesiones respecto a sus aspiraciones históricas, en los dos primeros casos²⁵. No obstante, el conflicto entre el Ecuador y el Perú fue más reñido y no se resolvió en este período, a pesar de que se realizaron numerosos esfuerzos en el terreno diplomático²⁶.

La falta de una demarcación territorial clara en los territorios amazónicos reclamados por Ecuador y Perú, propició que en los últimos años del siglo XIX y los primeros del siglo XX se produjeran una serie de incidentes y enfrentamientos violentos entre agentes nacionales de estos dos países en las áreas que se encontraban en disputa. Éstos fueron especialmente relevantes en los ríos Curaray, Aguarico y otros afluentes del Napo, donde coexistían compañías caucheras de ambos países que desarrollaban importantes actividades económicas. En 1893, el gobierno peruano nombró como autoridad en el Napo al portugués José María Mouron y una comisión del Perú remontó los ríos Napo y Curaray hasta el Cononaco, en busca de un lugar adecuado para establecer un puesto militar. En este mismo año fue asaltada la casa del cauchero Juan Rodas, en la ribera del Curaray, que a la sazón desempeñaba el cargo de gober-

24. Algunos trabajos centrados en el espacio cauchero peruano y ecuatoriano han logrado caracterizar el desarrollo y las repercusiones de la economía del caucho en esta importante sección de la Amazonía andina, como Pennano, 1988; Gamarra, 1996; García Jordán, 1995 y 1998; García Jordán y Sala Vila, 1998.

25. El conflicto con Brasil finalizó en 1904 con el *Tratado Tobar-Río Branco*, mientras que el conflicto con Colombia terminó en 1916 con el *Tratado Muñoz Vernaza-Suárez*. En 1922, sin embargo, Colombia cedió al Perú una gran parte del territorio que había quedado bajo su soberanía mediante este tratado.

26. En 1887, una *Convención de Arbitraje* sometió las cuestiones de límites pendientes a la decisión del Rey de España. Paralelamente, se iniciaron negociaciones directas, que se plasmaron en el *Tratado Herrera-García*, suscrito en Quito el 2.05.1890. Este tratado reconoció la soberanía del Perú sobre las áreas orientales en disputa que este país ya ocupaba y cedió al Ecuador acceso al Amazonas por los ríos Pastaza, Morona y Santiago. El Congreso peruano lo objetó y propuso importantes modificaciones, que dejaron para el Ecuador, únicamente, una precaria salida al Amazonas, por lo que los cambios no fueron aceptados por el Congreso ecuatoriano. En 1904 se apeló nuevamente al arbitraje de España pero en 1910 una filtración reveló que el laudo arbitral beneficiaría claramente a la parte peruana, lo que llevó al borde de la guerra y provocó la inhibición del árbitro. La última guerra fronteriza que enfrentó a Ecuador y Perú tuvo lugar en enero de 1995 y recién en 1998 se firmó un acuerdo de paz definitivo que puso fin a los desacuerdos de los dos países en materia fronteriza.

nador ecuatoriano de la Provincia de Oriente. Según fuentes ecuatorianas, los autores de esta agresión fueron Mouron y varios soldados peruanos, que además profirieron injurias al Ecuador y a las autoridades ecuatorianas en el Oriente, dejando escritas algunas de ellas en la casa asaltada²⁷. Posteriormente, Mouron y otros individuos remontaron el Napo hasta la boca del Aguarico, con el propósito de fijar el escudo peruano en el pueblo de La Coca.

Pocos años después (1903 y 1904) tuvieron lugar los combates de Angoteros y Solano en el bajo Napo, entre destacamentos militares de Ecuador y Perú, que se saldaron con varias bajas por parte ecuatoriana. A consecuencia de los mismos se pactó la desocupación militar del río Napo y se apeló al Arbitraje de España para la solución del conflicto limítrofe, interrumpido desde 1890. Los acontecimientos de Angoteros y Solano conmovieron profundamente a la opinión pública ecuatoriana y produjeron la exaltación nacionalista y militarista en el país. En 1904 se creó en Quito una *Junta Patriótica Especial* con el objetivo de organizar un acto conmemorativo en el que participaron destacados políticos y personalidades de la época²⁸.

Otros incidentes tuvieron lugar en el río Pastaza, como el que protagonizó el religioso dominico Fray Enrique Vacas Galindo entre 1891 y 1893. Destinado como misionero en el área de Canelos, en la población de Andoas, por encargo de sus habitantes, tomó a su cargo unas alhajas propiedad de la Iglesia. Posteriormente salió al Marañón, dónde fue retenido por las autoridades peruanas en la población de Yurimaguas, acusado de haber ejercido jurisdicción en territorio extranjero, a causa del asunto de las joyas, y de ser un espía del Ecuador. Vacas Galindo logró escapar por el Amazonas, tras lo cual denunció la desatención del Gobierno ecuatoriano respecto a los hechos acaecidos y señaló el desconocimiento del territorio oriental y la despreocupación oficial respecto a las cuestiones limítrofes (Vacas Galindo, 1982: 115-169).

Los militares peruanos ocuparon militarmente las cabeceras del Morona y establecieron una fortificación en las cercanías de la población de Macas a principios del siglo XX. En 1910, diversos peones de la Compañía Franco-Holandesa y su representante en el Ecuador, George Fabre, se desplazaron al área de Macas con el propósito de poner en práctica un proyecto de colonización e iniciar los trabajos preparatorios para la construcción del ferrocarril transamazónico del Ecuador, pero fueron apresados por los soldados peruanos y trasladados a la prisión de Iquitos, tras lo cual fueron expulsados a través del Amazonas (Álvarez y Tufiño, 1912: 84-89).

En el Ecuador, los medios de comunicación enfatizaron las agresiones cometidas en el Oriente contra agentes nacionales ecuatorianos, ya fueran militares, autoridades civiles, misioneros o representantes de compañías extranjeras con intereses en el Ecuador. Por ello, estas acciones influyeron enormemente en la

27. Varios documentos al respecto en *Diario Oficial* n° 162 (Quito, 10.07.1893), pp. 1325-1326 y n° 218 (Quito, 22.11.1893), pp. 1782-1783.

28. La conmemoración se plasmó también con la publicación de la obra *Homenajes tributados a los héroes de Angoteros y Solano*. Quito: Imprenta de la Sociedad "Gutenberg", 1905.

opinión pública ecuatoriana y animaron las reacciones nacionalistas que, en algunos casos, comportaron agresiones a las sedes diplomáticas del Perú.

Por otro lado, cabe señalar que la economía cauchera comportó numerosas agresiones y atrocidades que se cometieron contra las poblaciones indígenas. Las correrías de los caucheros para secuestrar personas que después eran utilizadas como mano de obra esclava tuvieron lugar en todos los ríos amazónicos durante el período más álgido de las exportaciones de caucho. En este contexto, las administraciones que gobernaron el Ecuador durante el período cauchero hicieron una interpretación de los hechos violentos contra los indígenas acorde con su proyecto de nacionalización del territorio amazónico, practicando una defensa de los indígenas de tinte claramente oportunista. En este sentido se presentaron como impulsoras de las misiones en la Amazonía e hicieron de la defensa de los indios del Oriente por parte de los misioneros ecuatorianos una causa nacional. En contrapartida, utilizaron los abusos cometidos por caucheros de otras nacionalidades, principalmente peruanos, contra las poblaciones indígenas que habitaban territorios reivindicados por el Ecuador, como un poderoso argumento en contra de la dominación de las otras naciones en el área.

Ello se puede constatar en las reclamaciones oficiales del Ecuador, como las realizadas en 1891 por el Encargado de la Legación en Lima, el cual se dirigió al Ministro de Relaciones Exteriores del Perú para denunciar que un grupo de caucheros peruanos había perpetrado una matanza de indígenas en el Mantá, afluente del Curaray y que el secuestro de esta población era un hecho habitual:

“Alentados los aventureros con la impunidad y con el éxito de sus criminales correrías, han continuado en el tráfico de salvajes en esas regiones hasta el punto de ser hoy rara la lancha de vapor que aportando a ellos no regrese a Iquitos cargada de esa mercadería humana”²⁹.

En contraste con las acciones cometidas por los caucheros peruanos, el diplomático exponía la obra edificante de los misioneros ecuatorianos que actuaban “en nombre de la religión y del Ecuador”.

En cualquier caso, la violencia contra los indígenas no obtuvo la repercusión merecida y, pese a estas denuncias interesadas que contribuyeron a una paulatina *ecuatorianización* de los indígenas del Oriente que empezaron a considerarse, en el discurso oficial, como “hijos de la patria”, más bien resultó menoscabada frente al sobredimensionamiento que se hizo de la violencia contra agentes nacionales ecuatorianos.

5. Conclusiones

Hemos visto como durante el siglo XIX el Oriente constituyó un espacio dominado por la violencia, la cual adquirió múltiples expresiones. Por un lado, su

29. “Comunicación de J.H.Salazar, Encargado de la Legación del Ecuador en Lima, a A.Elmore, Ministro de Relaciones Exteriores del Perú” (Lima, 12.02.1891), en *Diario Oficial* nº 322 (Quito, 30.03.1891), pp. 3159-3161.

carácter inhóspito y aislado lo condicionó como un territorio ideal para convertirse en lugar de destierro de presos políticos y de instalación de instituciones de reclusión. Por otro lado, la expansión colonizadora desde las regiones serranas hacia los piedemontes y selvas colindantes estuvo caracterizada por los conflictos entre grupos indígenas y sectores colonizadores. Como hemos dicho, los indígenas identificaron a los misioneros como los principales desestabilizadores de sus formas de vida tradicionales, por lo que se registraron numerosos ataques a las misiones en todas las áreas, aunque la resistencia de los grupos indígenas tuvo un impacto más violento en el Suroriente por la árdua defensa territorial efectuada por la nación Shuar. También interesa remarcar la importancia de los enfrentamientos violentos al interior del bloque colonizador, ya fuera el conflicto principal entre misioneros y comerciantes, o los conflictos entre diferentes camarillas de comerciantes o extractores.

Finalmente, la economía del caucho y los conflictos surgidos en los procesos de nacionalización de la Amazonía andina a fines del siglo XIX y en los inicios del siglo XX, provocaron un desplazamiento de las acciones violentas desde las áreas de piedemonte hacia los cursos medios y bajos de los afluentes del Amazonas, donde los agentes nacionales del Ecuador y del Perú contendieron por la soberanía de los territorios en disputa. La violencia generada por estos procesos, en la que los actos simbólicos como la colocación de escudos y banderas o las injurias al sentimiento patriótico del enemigo tuvieron gran importancia, fue ampliamente difundida por los medios de comunicación y contribuyó a crear un clima de exaltación nacionalista en ambos países. Por lo que conocemos respecto al caso ecuatoriano, el oportunismo de las administraciones gubernamentales llevó a introducir una novedosa e interesada preocupación por la suerte de los indígenas amazónicos que sucumbían en la vorágine explotadora del caucho.

Fuentes y bibliografía citadas

Archivo del Poder Legislativo

Caja nº 9 "Comunicaciones de la Cámara de Diputados (1848-1853)". Legajo "Comunicaciones recibidas del Poder Ejecutivo: oficios enviados del Ministerio de lo Interior".

Caja nº 10 "Comunicaciones de la Convención Nacional 1850-1861". Legajo "Oficios enviados del Ministerio de Guerra y Marina".

Caja nº 38 "Legislatura del siglo XIX, 1861-1863". Legajo "Solicitudes a la Asamblea Nacional Constituyente".

LEYES y Decretos, 1846. Copias mecanoscritas.

COLECCIÓN de Leyes, Decretos y Resoluciones dadas por el Congreso Constitucional de 1865. Quito: Imp. Nacional, por M. Mosquera, 1865.

COLECCIÓN de Leyes, Decretos y Resoluciones dadas por el Congreso Constitucional de 1867. Quito: Imprenta Nacional, por M. Mosquera, s.a.

Prensa oficial

Gaceta del Ecuador nº 581 (Quito, 23.02.1845).

El Nacional nº 18 (Quito, 13.07.1846); nº 45 (Quito, 24.11.1846); nº 67 (Quito, 29.03.1862); nº 423 (Quito, 28.04.1870); nº 450 (Quito, 24.09.1870); nº 452 (Quito, 1.10.1870); nº 7 (Quito, 23.01.1871); nº 79 (Quito, 28.07.1871); nº 48 (16.11.1883); nº 51 (27.11.1883); nº 53 (4.12.1883); nº 54 (7.12.1883).

El Ocho de Septiembre nº 94 (12.10.1878); nº 120 (4.06.1879); nº 129 (27.09.1879).

Diario Oficial nº 162 (Quito, 10.07.1893); nº 218 (Quito, 22.11.1893); nº 322 (Quito, 30.03.1891).

Bibliografía citada

ÁLVAREZ, Eudófilo y TUFÍÑO, Luis G.

Informe de la misión científica Tufiño-Álvarez enviada por el gobierno a las regiones de Macas. Quito: s.e., 1912.

CÁCERES, Rafael.

La provincia oriental de la República del Ecuador. Apuntes de un viaje. Quito: Imprenta de la Universidad, 1892.

COSTALES, Piedad y Alfredo.

Amazonía. Ecuador, Perú, Bolivia. Quito: Mundo Shuar, 1983.

ESVERTIT COBES, Natàlia:

"Estado y Amazonía en el Ecuador del siglo XIX. Los fracasos de una propuesta de articulación del área amazónica al Estado nacional: la 'Vía Proaño'". En *Las raíces de la memoria. América Latina Ayer y Hoy*. Barcelona: Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1996, pp. 483-500.

FERNÁNDEZ SALVADOR, J.

Exposición que dirige al Congreso del Ecuador en 1846 el ministro de lo Interior y Relaciones Exteriores. Quito: Imp. de Joaquín Terán, 1846.

GAMARRA, María del Pilar.

"La frontera nómada: frentes y fronteras económicas en el proceso cauchero ecuatoriano (1870-1920)". *Procesos*, Quito, 9 (2º semestre 1996), pp. 39-79.

GARCÍA JORDÁN, Pilar (coord.).

La construcción de la Amazonía andina (siglos XIX-XX). Quito: Abya Yala, 1995.

GARCÍA JORDÁN, Pilar (ed.).

Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía andina (siglos XIX-XX). Lima: PUCP/UB, 1998.

GARCÍA JORDÁN, Pilar.

"En el corazón de las tinieblas... del Putumayo, 1890-1932. Fronteras, caucho, mano de obra indígena y misiones católicas en la nacionalización de la Amazonía". *Revista de Indias*, Madrid, vol. LXI, nº 23 (2001), pp. 591-617.

GARCÍA JORDÁN, Pilar.

"En medio de estos bárbaros y *barberos* ¿qué debemos esperar?". A propósito de los conflictos en el Vicariato del Napo (Ecuador), 1860-1875", en este volumen.

GARCÍA JORDÁN, Pilar y SALA VILA, Núria (coords.).

La nacionalización de la Amazonía. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1998.

GONZÁLEZ, J.M.

Lijera esposición que el ministro de Estado en los departamentos del Interior, de Relaciones Exteriores y de Hacienda presenta a la Convención Nacional en 1835. Quito: s.p.i., 1835.

HASSAUREK, Friedrich.

Cuatro años entre los ecuatorianos. Quito: Abya Yala, 1994.

HOMENAJES

Tributados a los héroes de Angoteros y Solano. Quito: Imprenta de la Sociedad "Gutenberg", 1905.

JOUANEN, José.

Los Jesuitas y el Oriente ecuatoriano (1868-1898). Guayaquil: Ed. Arquidiocesana "Justicia y Paz", 1977.

LE GOHUIR, José María.

Historia de la República del Ecuador. Quito: Imprenta y Encuadernaciones de la Prensa Católica, 1925, tomo II.

LÓPEZ SANVICENTE, Luis.

La misión del Napo. Quito: Imprenta de la Universidad Central, 1894.

MURATORIO, Blanca.

Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo, 1850-1950. Quito: Abya Yala, 1987.

PENNANO, Guido.

La economía del caucho. Iquitos: CETA, 1988.

PÉREZ, Andrés Justo, S.J.

Informe de los misioneros del Napo y Gualaquiza (Napo, 8.06.1873). En LEÓN, F.J. *Exposición del ministro del Interior y Relaciones Exteriores dirigida al Congreso constitucional del Ecuador en 1873*. Quito: Imp. Nacional, 1873, pp. s.n.

RESTREPO, Marco:

"El proceso de acumulación en la Amazonía ecuatoriana". En RUIZ, L.M., coord. *Amazonía Nuestra*. Quito: CEDIME, 1991, pp. 125-148.

TAUSSIG, Michael.

"Cultura del terror, espacio de la muerte. El informe Putumayo de Roger Casement y la explicación de la tortura". *Amazonía Peruana*, Lima, vol. VIII, nº 14 (mayo 1987), pp. 7-36.

TAYLOR, Anne Christine.

"El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: 'el otro litoral'". En: Maiguashca, J., ed. *Historia y región en el Ecuador, 1830-1930*. Quito: CEN/FLACSO/IFEA, 1994, pp. 17-67.

VACAS GALINDO, Enrique.

Nankijukima. Quito: Mundo Shuar, 1982.

VALVERDE, Miguel.

Las anécdotas de mi vida. Grottaferrata: Tip. Italo-Orientale, 1919, tomo I.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

“EN MEDIO DE ESTOS BÁRBAROS Y BARBEROS ¿QUÉ DEBEMOS ESPERAR?”¹. A PROPÓSITO DE LOS CONFLICTOS EN EL VICARIATO DEL NAPO, 1860-1875

Pilar García Jordán

*Taller de Estudios e Investigaciones Andino-Amazónicas
Universitat de Barcelona*

Es conocida la escasa atención prestada por la historiografía ecuatoriana a la región amazónica, con la excepción de los estudios circunscritos a los conflictos fronterizos². Paradójicamente, algunos autores han señalado, acertadamente en mi opinión, que la problemática amazónica “ha sido un factor primordial en el desarrollo político republicano, constituyéndose en eje central del sentimiento nacional y en mito de la identidad ecuatoriana” (Esvertit Cobes, 1998:40)³.

Coincido con Esvertit Cobes que el persistente diferendo limítrofe del Ecuador con los países vecinos -resuelto, la mayoría de las veces, negativamente para las expectativas ecuatorianas- hizo de la cuestión amazónica ingrediente fundamental del imaginario nacionalista ecuatoriano. Por ello no deja de resultar sorprendente, o quizás es justamente por ello, la brecha existente entre la presencia de lo amazónico en el discurso político y la legislación aprobada (Bení-

1. La cursiva corresponde al subrayado en el original. Carta del jesuita Ramón M^a Posada, misionero en el Napo, (Loreto, 20.02.1876) al Superior de la Compañía, Francisco Javier San Román, en Archivo Secreto Vaticano (ASV). Secretaría de Estado (SS). Rubrica 251. Año 1876. Fasc.2, f.65. Toda la carta en ff.64-65.

2. Entre los varios trabajos sobre el tema, de distinto calado historiográfico, destacan los elaborados por Tobar Donoso, 1982 y Pérez Concha, 1979.

3. En la misma línea ver Restrepo, Tamariz y Bustamante, 1991; y los trabajos de Ayala y Paz y Miño, en Gómez y Paz y Miño, 1991:11-24 y 25-42.

tez, 1990; Esvertit Cobes, 1998; Restrepo y Ruiz, inédito), y la escasa cuando no nula implementación de las medidas sancionadas.

En este sentido conviene señalar que la etapa comprendida entre el surgimiento del Ecuador independiente y el acceso a la presidencia de Gabriel García Moreno estuvo signada, por un lado, por la teórica preocupación gubernamental por hacer efectiva la presencia estatal en la región amazónica como instrumento para la defensa del territorio frente a las reivindicaciones peruanas; por otro lado, por la incapacidad y/o falta de voluntad política para lograrlo. La situación pareció cambiar bajo la administración de García Moreno quien, según diversos autores en tesis que comparto, impulsó el primer proyecto de modernización del Estado⁴ -del que la incorporación del Oriente a la república era uno de sus elementos más significativos- y pretendió consolidar la nacionalidad ecuatoriana. Ingrediente fundamental de ésta, consecuencia de su catolicismo, había de ser la religión católica que en el pensamiento garciano debía constituir la base ideológica del nuevo orden. En este contexto la Iglesia devenía el principal instrumento para la conformación de un proyecto nacional cuyo resultado habría de ser la consolidación del Ecuador como estado-nación⁵. La unión de ambos supuestos, interés por la articulación de la región amazónica al Ecuador republicano y rol de la religión católica, tuvo su corolario en la utilización que García Moreno pretendió hacer de las misiones católicas como instrumento fundamental para extender la acción del Estado en el Oriente, ocupar el territorio, reducir a sus habitantes indígenas, favorecer la expansión de la frontera interna y defender la externa (García Jordán, 1998:26-34). En aras al logro de estos objetivos el gobierno García Moreno concedió, en septiembre de 1870, plenos poderes a los jesuitas en el Oriente amazónico.

Es conocido que la delegación de poder hecha a favor de los jesuitas en el Oriente por el gobierno de García Moreno -cesión que autorizó a la Compañía a "tomar las medidas necesarias al orden y buen gobierno civil y eclesiástico de esta Provincia" (Jouanen, 1977:33-34)- pretendía la apertura de caminos hacia el Oriente y su articulación con las regiones serranas, la reducción -o en su defecto la represión- de las poblaciones indígenas en poblaciones sedentarias que proporcionarían la mano de obra necesaria para la explotación económica de la región, y el desarrollo de una ruta comercial que posibilitara la expansión de la quina. Los resultados, sin embargo, fueron escasos como consecuencia, se dice, de las pugnas existentes a lo largo de estos años entre las misiones y los comerciantes locales por el control del excedente indígena (Muratorio, 1987:95 *passim*). Ciertamente, estos conflictos fueron uno de los principales factores, como veremos, que impidieron la consolidación de las misiones en el

4. Posición sostenida, entre otros, por Hurtado (1981:85), Ayala (1981:141-174), Démélas y Saint-Geours (1988:127-189). Quintero y Silva (1991:I, 113-157) por el contrario, cuestionan la tesis y señalan que el proyecto garciano fue de carácter "neolibérico".

5. Numerosa documentación localizada en el Archivo Secreto Vaticano, Fondo Nunciatura, permite señalar, sin embargo, que en el proyecto garciano la Iglesia debía estar subordinada al poder civil lo que constatamos en los numerosos conflictos producidos entre García Moreno y el alto clero ecuatoriano apoyado éste por el internuncio Tavani. Ver también Villalba (1976).

Oriente ecuatoriano. Sin embargo, hemos de considerar otros dos obstáculos no menos significativos como fueron, primero, los escasos recursos económicos arbitrados por el Estado para la actividad misionera, cuestión que por otra parte provocó conflictos subsidiarios en torno a la aplicación de la bula de Cruzada entre el alto clero y la internunciatura apostólica; segundo, la resistencia de la población indígena a la administración misional.

Objetivo de este trabajo es reflexionar, brevemente dadas las normas de publicación de este Encuentro, sobre estos tres conflictos, esto es, la escasez de recursos económicos, la oposición de los comerciantes, y la resistencia indígena, durante el período garciano (1860-1875)⁶.

1. A manera de introducción

Con el surgimiento del Ecuador republicano, el precario control ejercido por el Estado colonial sobre el Oriente ecuatoriano desapareció progresivamente como consecuencia de los conflictos internos (entre grupos dirigentes y regiones) y externos. En este contexto, el interés fundamental del Estado fue la percepción de los excedentes indígenas, vía tributaria; paralelamente, las poblaciones nativas amazónicas estaban también sometidas a los *repartos* aplicados por los gobernadores⁷ quienes, como en gran parte de la amazonía andina, actuaban frecuentemente como comerciantes (García Jordán, 2001:81 *passim*). Importante elemento presente en la relación indígenas-comerciantes eran las llamadas *licencias*, o autorizaciones por las que los primeros se adentraban -alrededor de dos o tres meses- en la selva para recoger pita y oro con que pagar la deuda contraída con los segundos. Esta situación no garantizaba, sin embargo, una mano de obra regular por parte de las poblaciones indígenas que, además, utilizaron varios mecanismos de resistencia, incruentos como fueron la huida hacia el interior amazónico, o cruentos como los ataques producidos contra los foráneos, fundamentalmente por parte de los Jíbaro en el Suroriente ecuatoriano.

En orden a la solución de tales problemas se dictaron, entre otras medidas, unas de carácter eclesiástico, otras de tipo económico. Una primera disposición fue la aprobación por la Convención Nacional de la Institución de la Propagación de la Fe (abril 1843), con el objetivo de recaudar fondos para la *evangelización y civilización* de las “tribus salvajes” orientales, y la aprobación del Reglamento

6. Recordemos que en 1865 y, a instancias del propio García Moreno, las elecciones presidenciales dieron como ganador a Jerónimo Carrión quien, bajo presión del mismo García Moreno dimitió dos años más tarde y fue sustituido por Xavier Espinosa. Este, incapaz de frenar la oposición liberal, fue reemplazado por García Moreno -verdadero poder en la sombra- bajo cuya gestión de aprobó la llamada *Carta negra* que hizo del Ecuador un régimen teocrático.

7. Repartos consistentes en la venta forzada de tocuyo, hilos, agujas y artículos -en gran parte supérfluos- pagados en pita y polvo de oro y, en la zona de Archidona, se hacían, al menos, dos veces al año. Según Osculati, los indígenas de Suno, Santa Rosa, Aguano, Payamino y Napotoa eran oreros a diferencia de los de Archidona, considerados piteros (1854:102 y 107). Ver también Muratorio, 1987:91.

correspondiente en junio de 1844 (Esvertit Cobes, 1998:53-54, notas 38, 39 y 40). Otra medida fue la dotación económica (300 pesos) a los llamados "curas de montaña" para el desempeño de sus labores en las misiones orientales⁸. Una tercera medida fue el decreto sancionado por el Ejecutivo en marzo de 1851 relativo al restablecimiento de la Compañía de Jesús en el país -también en la región oriental- con el objeto de contribuir a la propagación de la región católica⁹, aunque fue abolida poco después (1852) por disposición del gobierno de José M^a Urbina. Finalmente, una medida significativa en el ámbito económico tendente a reducir las fugas de los indígenas y propiciar su reducción fue la ley dada por el Congreso en 13.11.1846 eximiendo "de la contribución personal a los indígenas de Quijos, Canelos y demás pueblos de la parte oriental del Estado"¹⁰. Esta disposición, sin embargo, no impidió que las autoridades locales y los comerciantes siguieran manteniendo su control sobre la mano de obra indígena a través de los *repartos* y *licencias* a los indígenas para ausentarse de las poblaciones con vistas a la obtención de los productos orientales. El sistema, que según Muratorio permitía a los indígenas gozar de cierta libertad y alejarse del mundo "blanco", no obstante la coacción existente (1987:95), no garantizaba ni la regularidad, ni la disciplina de la mano de obra indígena. La solución pareció encontrarse en la cesión a los misioneros jesuitas -de quienes se esperaba la domesticación de los brazos indígenas- del poder civil y eclesiástico en todo el Oriente.

Para entonces, el Ecuador se había dado la primera ley de división territorial sancionada por García Moreno el 29.05.1861, en la que por vez primera y de forma explícita se señaló la existencia de la provincia del Oriente¹¹. Esta, que según el censo de la población de 1863 contaba con 7000 habitantes¹², aparecía inte-

8. Decreto dado por el Congreso el 12.11.1847 y sancionado el 18.11.1847 en *El Nacional*, n°130 (Quito, 14.12.1847), p.2356.

9. Ley dada por la Convención Nacional, publicada en *Gaceta del Ecuador*, n°546 (Quito, 1.04.1851), p.7425.

10. Archivo del Palacio Legislativo (APL). Leyes y Decretos, 1846. Copias mecanoscritas, pp.20-21. Información proporcionada por Natàlia Esvertit. La exención de la contribución personal fue ratificada en años posteriores hasta la extinción general de la tributación indígena en 1857 (Esvertit Cobes, 1998:55).

11. Ley aprobada por la Convención Nacional el 27.05.1861 (Leyes, 1861: 40-44) que provocó la protesta del gobierno peruano al considerar ecuatorianos, territorios y poblaciones sobre las que el Perú reivindicaba su soberanía (García Jordán, 1998:28, nota 50). Hasta entonces ninguna de las constituciones aprobadas había recogido, en forma explícita, la existencia del territorio oriental que sólo apareció citado en forma tácita al mencionarse los límites de la república como los correspondientes a la antigua Audiencia de Quito (Trabucco, 1975). Por otro lado, la primera disposición específica para la administración política de la región fue el decreto del Ejecutivo sobre "Régimen Administrativo de la Provincia Oriental" (1854) dado con el objetivo de "civilizar a las tribus indígenas, hacer asequibles las fuentes de riqueza y dar un régimen administrativo adecuado a las circunstancias peculiares y excepcionales [sic] del Oriente", ley según la cual dicha Provincia incorporaba los antiguos corregimientos de Quijos, Macas y Canelos con la excepción de las poblaciones de Pun, Gualaquiza, Zumba y Chito (Esvertit Cobes, 1988:53).

12. Dato aproximativo en el que, si bien no se especifica, no se incluyen las poblaciones indígenas no sometidas (Carvajal, 1863:Cuadro n°1). Sólo dos años más tarde se recogió para la región oriental un total de 13.544 que fue recogido también en el informe al Congreso de 1867 (Bustamante, 1867:Cuadro n°2).

grada por los cantones de Napo y Canelos¹³. Los productos obtenidos en la región (cascarilla, pita, zarzaparrilla y oro) llegaban a Quito a través de Tena y Archidona, núcleos-bisagra según Barclay (1998:136), intermediarios económicos y administrativos con las poblaciones serranas y, particularmente, Quito.

2. En torno al Vicariato del Napo

El proyecto impulsado por García Moreno debía contar con la Iglesia como mediadora para el desarrollo de la catolicidad, base esencial de la nacionalidad, y la modernización social y económica. Instrumento fundamental para ello sería la firma del concordato de 1862, acuerdo que tras algunas reformas, fue implementado en 1866, y en el que, entre otras cuestiones, el clero quedó subordinado al poder civil¹⁴. Por lo que se refiere a las misiones orientales, el Primer Concilio Quitense (1863) -en sintonía con el proyecto gubernamental- acordó solicitar para la Compañía de Jesús la conversión y reducción de los indígenas orientales. Paralelamente, el gobierno ecuatoriano considerando:

“el lamentable estado en que se encuentran esas numerosas tribus que viven errantes en los bosques, apartadas de la benéfica influencia del cristianismo, sin participar las ventajas de la sociedad civil, ni recibir el más pequeño reflejo de la civilización” (Carvajal, 1863:11),

y en aplicación del art.22 del concordato, solicitó de la Santa Sede (8.07.1863) el establecimiento de una Vicaría de misiones en la provincia de Oriente¹⁵. El

13. El cantón del Napo estaba constituido por “los pueblos de Archidona, Napo, Aguano, Napo-
toa, Santa Rosa, Suno, Coca, Payamino, San José, Ávila, Loreto, Concepción, Cotapino, San Rafael, San Miguel del Aguatico, las tenencias de Sinchichicta, Yasuni, Maran y las tribus y territorios que componían el gobierno de Quijos hasta el Amazonas en el reino de Quito”, y el de Canelos por los pueblos de “Canelos, Zarayaco, Pacayaco, Lliquino, Andoas y las tribus de záparos y jíbaros que componían las misiones de Canelos” (Leyes, 1861:40-44). Esvertit Cobes (1998: 50) señala, acertadamente en mi opinión, que el legislador se basó en la descripción de la región oriental hecha por Villavicencio, 1858. La ley de régimen administrativo interior de 1869 incorporó a la provincia oriental las misiones dependientes, hasta entonces, de las provincias serranas quedando así aquella conformada por los cantones de Napo y Canelos más las misiones de Macas, Gualaquiza y Zamora.

14. La brevedad del texto me impide detenerme en este punto, pero concuerdo con Démélas y Saint-Geours en que en el proyecto garciano “la Iglesia debía ser el cimiento necesario para el Estado” aunque hasta ese momento, la institución “había constituido el mayor obstáculo para su consolidación” (1988:164). De ahí el interés de García Moreno en lograr la firma de un concordato por el que la Iglesia obtenía amplios privilegios a cambio de colaborar a la construcción del Estado y de la nacionalidad, aunque ello implicara una reforma de la institución eclesial. Los privilegios otorgados y las reformas proyectadas provocaron la aguda crítica de los liberales y las amplias reservas, cuando no la oposición, de parte significativa de la misma iglesia ecuatoriana.

15. En ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1. f.89 figura la carta manuscrita firmada por García Moreno y su ministro Carvajal (Quito, 8.07.1863) dirigida a Pío XI solicitando el establecimiento del vicariato en la que se observan ligeros cambios en la redacción del párrafo relativo al territorio abarcado por la demarcación eclesiástica que no alteran sustancialmente el contenido. Los límites del vicariato serían “por el Norte y el Este las fronteras del Estado, por el Sur el río Curarai hasta su confluencia con el Napo y la corriente de este mismo río hasta el límite de la República, y por el Occidente la cordillera oriental de los Andes, desde la cordillera de Galeras hasta el Norte de la montaña de Llanganate, con exclusión [sic] de la parroquia de Papallacta” (Carvajal, 1863:11).

motivo de la petición fue la *civilización* de los indígenas orientales que vivían “sin conocer la religión cristiana, sin moral, sin ley, sin culturas, sin libertad” (Herrera, 1865:29), tarea que no podían desarrollar según el Ejecutivo, ni los curas seculares que “carecen de vocación para esas tareas apostólicas”; ni tampoco las autoridades civiles, esto es los gobernadores, que sólo iban a “especular por sí o por medio de un tercero, y sus ocupaciones son más bien lucrativas que administrativas y políticas” (Herrera, 1865:30). En consecuencia, el gobierno García Moreno consideró la conveniencia -aunque por entonces no se aprobó- de suprimir la Gobernación de la provincia de Oriente y “dejar que el Ejecutivo dicte los reglamentos que juzge necesarios” para su régimen administrativo (Herrera, 1865:30). En esa coyuntura se consolidó la idea de encomendar a los jesuitas la tarea reduccionista, y se reiteró la petición a la Santa Sede del establecimiento del Vicariato apostólico del Napo (Herrera, 1865:29).

Para entonces, el Ejecutivo había confiado al religioso español Francisco Pizarro -llegado al Ecuador procedente de la Nueva Granada a mediados de 1863- la *conversión* de los indígenas orientales¹⁶. La expedición, protagonizada por el religioso junto al también misionero Fernando Giner, estuvo en la región desde mediados de 1864 y por el período de un año aproximadamente y observó, no sin importantes avatares¹⁷, la “docilidad” de los indígenas, y en consecuencia, la esperanza de una pronta conversión. Mientras tanto, las “extravagancias” de Pizarro le hicieron caer en desgracia ante la Curia romana¹⁸, favorable al nombramiento de Vicente Daniel Pastor, canónigo de la catedral de Guayaquil, como posible vicario¹⁹. El problema fundamental para la aprobación del vicariato pareció ser la resistencia gubernamental a garantizar la subvención económica necesaria para el mantenimiento del mismo. Y aquí nos encontramos con el primero de los conflictos que obstaculizaron la actividad misional primero, y la propia erección del vicariato después.

16. Según Pizarro, sus conflictos con el poder político neogranadino motivaron su expulsión del país por el general Mosquera. Tras recibir el encargo presidencial Pizarro solicitó de la Sagrada Congregación de Propaganda Fide (SCPF), (Quito, 18.07.1863) las preces correspondientes para el desarrollo de dicha tarea en ASCPF. *Scritture riferite nei Congressi (SRNC)*. Vol.12. Años 1863-69, ff.330-331rev. Pizarro debió ser un personaje conflictivo pues en varios escritos del delegado de la Santa Sede, Francesco Tavani, se quejó, entre otras cuestiones, del incumplimiento de sus compromisos misioneros. Ver las misivas de Tavani a la Secretaría de Estado (Quito, 8.05.1864), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1. ff.92-93rev. y respuesta de ésta (27.08.1864) en *Ibid.* f.96.

17. Según Pizarro, en las cercanías de la confluencia del Coca con el Napo, un grupo de confinados políticos -es conocido el rol cumplido por el Oriente como zona de confinamiento a los opositores políticos- se levantó contra la escolta armada que les custodiaba y provocó asonadas en la región. Ver informe de Pizarro (Quito, 3.06.1865) al delegado Tavani, quien a su vez lo remitió a la Secretaría de Estado dos días más tarde, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1, ff.106rev-108rev; todo el informe en ff.106-110rev.

18. Entre la variada correspondencia sobre el tema ver la carta del secretario Antonelli al delegado Tavani (16.09.1865), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1. ff.112-113 y del secretario de la Sagrada Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios (SCAES) a la SCPF (28.02.1866), en *Ibid.* ff.70-71rev.

19. Pastor fue también senador por Loja en la legislatura de 1868.

2.1. El mantenimiento económico de las misiones: Bula de Cruzada y subvención gubernamental

El primero de los conflictos de tipo económico, que explotó a mediados de los años 60, se empezó a fraguar en 1862 a partir de la diversa interpretación que el delegado apostólico Tavani por un lado, y los obispos ecuatorianos -con la excepción del obispo de Guayaquil- por otro, hicieron del Breve pontificio (20.05.1862) respecto al destino de las rentas procedentes de la Bula de Cruzada²⁰. Mientras el primero reivindicaba -con el apoyo de la Santa Sede- que el monto de las rentas obtenidas de la Bula eran para la Delegación apostólica que decidiría qué hacer con ellas; los segundos consideraban que éstas debían aplicarse a diversos ramos uno de los cuales era la actividad misional. El conflicto -que tuvo gran repercusión pública y sobre el que se editaron numerosas hojas volantes apoyando una u otra posición-²¹ adquirió especial virulencia entre 1864-66 por las resistencias del obispo de Cuenca que sostenía, presionado por los sectores propietarios de Gualaquiza, que las rentas derivadas de la Bula debían utilizarse para subvencionar la acción de los misioneros destinada a la *domesticación* de la mano de obra indígena con destino a las haciendas algodoneras de la región²². Al final, la renuncia del obispo cuencano a su función recaudadora de la bula de Cruzada en beneficio del canónigo Cuesta apaciguó los ánimos y pareció resolver el tema²³.

El segundo conflicto de carácter económico fue el relativo al compromiso exigido por la Santa Sede al gobierno ecuatoriano de garantizar el apoyo pecuniario necesario para la instalación y mantenimiento de las misiones y del futuro vicariato. Y, también en este caso, había una diferente interpretación del art.22 del concordato pues, si por un lado, la Santa Sede sostenía que del mismo se deducía la obligación del Estado de dotar económicamente a las misiones; por el otro, el Ejecutivo presidido por Jerónimo Carrión -con García Moreno en la sombra- consciente del déficit de las finanzas públicas, consideraba que aquél “no impone al Gobierno temporal la obligación de proporcionar recursos para las misiones, sino la de suministrar todos los medios oportunos” para la *conversión* de los “infieles”²⁴. El conflicto se agravó cuando el Ejecutivo solicitó el estable-

20. Numerosa correspondencia cruzada entre el internuncio Tavani, la Secretaría de Estado, y los obispos ecuatorianos, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1867. Fasc.1, ff.59 passim.

21. Entre las hojas volantes defensoras de la posición de Tavani contamos con Filaletes, 29.12.1865; Justicia, 4.01.1866; Ecuatorianos, 23.12.1865, todas muy críticas con la publicada en Cuenca en que se atacaba al delegado (Legación, 1865).

22. La presión propietaria y de las mismas autoridades locales se evidenció en el escrito del obispo cuencano a la Santa Sede (Cuenca, 7.04.1866) en el que señaló que “El Gobernador de la Provincia de Cuenca, que es hombre violento e inclinado a las doctrinas que van pervirtiendo la fe en nuestras Repúblicas, tiene interés en que se colonise [sic] el decierito [sic] de nuestra rejión [sic] oriental...[y] con ananás [sic] quiere obligarme a que invierta en las Misiones todo el producto de dicha Bula [de Cruzada]”, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1867. Fasc.1. f.95rev.-96. Todo el escrito en ff.95-97.

23. Numerosos escritos en torno a la renuncia del prelado cuencano y del nombramiento de Cuesta, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1867. Fasc.1, ff.92-93, 95-97, 116anv. y rev. y 118.

24. Escrito del ministro de Relaciones Exteriores, Manuel Bustamante, al delegado apostólico (Quito, 19.06.1866) publicado en *El Nacional*, nº235 (Quito, 6.07.1866), localizado en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1, f.140.

cimiento de un Colegio de misiones que permitiese la formación de religiosos nacionales con destino al Oriente.

La negativa de la Santa Sede a la petición hasta que el poder civil no se comprometiera a subvencionar el proyecto²⁵ provocó serios roces entre el gobierno y el delegado Tavani, quien fue acusado de escaso celo en su gestión y desinterés por el desarrollo de las misiones orientales²⁶. Tavani, por su parte, señaló reiteradamente a los dicasteros romanos que “a pesar de la estudiada afectación en la que pretende aparecer como favorable a las Misiones, ese Gobierno no dará nunca un óbolo en favor de las mismas”²⁷. La reiterada negativa gubernamental a garantizar, incluyendo en el presupuesto, la subvención económica a las misiones provocó que, inicialmente, la Santa Sede aprobara el establecimiento de las misiones en la región del Napo -no del vicariato- y nombrara a Pastor superior de las mismas -no vicario y, por lo tanto, sin reconocerle dignidad episcopal-, designación que se concretó el 17.08.1866 aunque el breve pontificio sólo se dió en agosto de 1867²⁸. Mientras tenía lugar el largo negociado, Pastor había viajado al Napo (mayo 1867)²⁹ -donde permaneció siete meses-, y había constatado el maltrato y explotación a la que eran sometidos los indígenas por las autoridades civiles, el lento desarrollo de las misiones en Canelos, y

25. Como señaló el secretario de la SCAES, Alessandro Franchi, a la SCPF (28.02.1866), la Santa Sede estaba dispuesto a aprobar la erección del Vicariato aunque, primero, creía necesario que “se fundara y estableciera en el Napo una misión; no obstante, debía esperarse a que el Gobierno estableciera los medios para garantizar la estabilidad y defensa del mismo Vicariato”, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1, f.70rev. Todo el escrito en ff.70-71rev.

26. Ver, entre otros escritos sobre la cuestión, el enviado por el jefe de la delegación ecuatoriana en Roma (Fernando Lorenzana) al secretario de Estado (G.Antonelli) de 14.05.1867 en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. ff.140-141.

27. Informe de Tavani al secretario de Estado, Giacomo Antonelli (Quito, 17.09.1867), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1, ff.190anv. y rev. En el mismo legajo figuran numerosos escritos de Tavani en el mismo sentido; probablemente, el más significativo en el que incluye correspondencia cruzada entre el Ejecutivo y la delegación ecuatoriana en la Santa Sede aparecida en *El Nacional* (Quito, 27.07.1867), es el enviado el 20.08.1867, en *Ibid.* ff.170-176.

28. Ver el escrito del secretario de SCAES a V.D.Pastor (24.04.1866) en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1, ff.68-69. El nombramiento y las razones de la negativa de la Santa Sede a la aprobación del vicariato fueron comunicadas al gobierno de García Moreno en mayo/junio de 1866, en *Ibid.* f.136. Ver también el escrito de Tavani al ministro de Relaciones Exteriores (Manuel Bustamante) de 14.06.1866 y la respuesta de éste de 19.06.1866 (ambos en *Ibid.* ff.140anv.y rev.) solicitando del delegado que arbitrara las providencias oportunas para aplicar a las misiones, entre otros “el producto de la silla teologal del coro metropolitano que está supresa y devuelta a la Iglesia...las dos partes del ramo de Bulas, deducida la que, por disposición pontificia, se ha adjudicado a la solución de la renta de V.E., y no son pequeñas en todo el Estado, si se exige cuentas documentadas a los que las han expendido, y el sobrante de los diezmos en lo tocante a la Iglesia, con arreglo a lo estipulado en el art.3º del convenio adicional, [al concordato] que ha sido aprobado por ambas potestades” en *El Nacional*, nº235 (Quito, 6.07.1866) en *Ibid.* f.140rev. Ver también el informe del ministro al Congreso (Bustamante, 1867:11-12). Mención del breve pontificio en el que Pastor fue nombrado vicario de las misiones, en Archivo de ACAES (AAEES). America III. Equatore 1869-70. Fasc.438, f.66.

29. La expedición religiosa contó con la participación de dos mercedarios de Quito (un franciscano y un dominico), un sacerdote y un diácono, en cartas de Tavani al secretario Antonelli (Quito, 18.05.1867) en ASV. SS. Rubrica 251. Fasc.1, f.160anv y rev. y (3.09.1867), en *Ibid.* ff.188-289rev.

deplorado la falta de medios -económicos y humanos- para el desarrollo de la actividad misional en todo el Oriente. Con todo, Pastor señaló que en el territorio misional del Napo había logrado establecer dos nuevas reducciones que, junto a las catorce ya existentes, concentraban una población de 4.500 neófitos aproximadamente³⁰.

El conflicto entró en vías de solución a fines de 1867 cuando el Congreso aprobó (28.10.1867) y el presidente Carrión sancionó (30.10.1867) el decreto por el que, entre otras cuestiones, se autorizó al Ejecutivo a, previo informe del vicario apostólico del Napo, organizar la administración política y civil de la provincia oriental; se aprobó la inclusión en el presupuesto público de 4000 pesos anuales para el fomento de las misiones, que contarían además con la renta de la silla teologal quiteña y con el producto obtenido del ramo de bulas correspondientes³¹. El problema entonces pareció ser la captación de los religiosos adecuados con destino a las misiones, dada la incompetencia del clero ecuatoriano -así lo manifestaron todos los obispos consultados al respecto.³², y la negativa de los jesuitas a hacerse cargo de las misiones por encontrarse, dijeron, escasos de personal. Una lectura atenta de las fuentes muestra, sin embargo, las reticencias jesuitas por llegar a una región sin tener garantizados los apoyos económicos necesarios y, lo que es más significativo aún, gozar de plenos poderes para el desarrollo de su gestión. Como señaló años después (20.10.1877) el vicario del Napo:

"la Historia de todas las épocas de nuestras misiones entre salvajes [énfasis en el original] nos enseña: 1º Que Gobernador sin comerciantes o comerciantes sin Gobernador parecen

30. Carta de Pastor al secretario de Estado Antonelli, (Canelos, 12.08.1867) en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. Fasc.1, ff.123-124 anv. En escrito de Tavani a Antonelli (Quito, 3.09.1867) comunicando las informaciones enviadas por Pastor señaló la necesidad de captar misioneros europeos con destino a las misiones que los mismos religiosos que habían acompañado a Pastor estaban ya de regreso en Quito, en *Ibíd.* ff.188-189rev. Ver también el informe de Pastor al cardenal Antonelli (Quito, 1.02.1868) en *Ibíd.* ff.225-226rev.

31. Texto del decreto en anexo al escrito enviado por Tavani al secretario Antonelli, ASV. SS. Rubrica 251. Fasc.1, ff.210anv. y rev. Según el delegado apostólico el futuro se presentaba propicio para el desarrollo de las misiones tras el nombramiento de Camilo Ponce, en sustitución de M. Bustamante, como ministro de Interior y Relaciones Exteriores, en despacho de Tavani a Antonelli (Quito, 1.02.1868), en *Ibíd.* ff.211-212.

32. El episcopado ecuatoriano, a requerimiento de la Secretaría de Estado, vía la delegación apostólica (28.05.1867), fue consultado por Tavani acerca del lugar más adecuado para el establecimiento de un Colegio de misiones, los fondos a arbitrar para su sostenimiento, y la orden religiosa a quién encargar la dirección y formación del mismo. Las respuestas fueron unánimes al señalar a los jesuitas como los más idóneos para la dirección y el desarrollo de las misiones, aunque discreparon en cuanto al lugar pues mientras algunos propusieron Quito (obispos de Guayaquil e Ibarra) por considerar sus ventajas para captar alumnos, abastecerse de víveres y captar recursos económicos; otros optaron por Riobamba, considerada como centro geográfico de todas las misiones orientales (el obispo de Riobamba y el administrador apostólico de Loja); mientras, el obispo de Cuenca se pronunció por establecerlo en Gualaquiza. Respuestas sintetizadas en el escrito de Tavani al secretario Antonelli (Quito, 1.02.1868) en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1872. ff.215-221rev. El Ejecutivo se pronunció, finalmente, por el establecimiento del Colegio en Guapulo -a escasas dos millas de Quito- en lo que era, hasta entonces, un monasterio construido en el s.XVIII por la Compañía de Jesús, orden a la que se confió la dirección del mismo.

moralmente imposibles...^{2º} Que habiéndose experimentado en las Misiones del Marañón cuan perniciosos fueron aquellos compuestos heterogéneos, lo primero que se procuró en las del Paraguay fue garantizar la absoluta incomunicación de nuestros indígenas. A esta incomunicación absoluta debieron principalmente su prosperidad proverbal [sic]; más en el momento en que se franqueó la puerta, perecieron; ^{3º} Que ni los comerciantes ni el Gobernador han hecho jamás alguna falta donde quiera que permaneció un hijo legítimo de S. Ignacio de Loyola, con su Instituto suficiente para gobernar y civilizar todos los salvajes del mundo"³³.

Finalmente, en fase conclusiva, la solución llegó en 1869-70 cuando, primero, el II Concilio Quitense (8.01.1869) acordó pedir el establecimiento de misiones en el Oriente y confió a la Compañía de Jesús³⁴ el establecimiento de cuatro centros misionales: Napo -con sede en Archidona-, Macas -con centro en la población homónima-, y Gualaquiza/Zamora con sede en Gualaquiza (López San Vicente, 1894:9-10)³⁵. Segundo, cuando el gobierno ecuatoriano -nuevamente encabezado por García Moreno- concedió (21.09.1870) al vicario apostólico plenos poderes civiles en todo el Oriente³⁶, lo que marcó un punto de inflexión fundamental en la historia del vicariato con la instauración en la provincia oriental de un régimen teocrático.

2.2. ¿Una teocracia en el Oriente? 1870-75

El decreto presidencial de septiembre de 1870 otorgó a los jesuitas, entre otras prerrogativas, la capacidad de nombrar "autoridades con el carácter de alcaldes o gobernadores de cada pueblo, encargándoles el orden, la policía y la administración de justicia en su circunscripción respectiva" (López San Vicente, 1894:12), así como imponer castigos e incluso la expulsión del territorio de aquéllos que obstaculizaran las tareas misionales. Igualmente, el Ejecutivo prohibió "la venta al fiado" y "el reparto forzoso de efectos de comer-

33. ASV. SS. Rubrica 251. Año 1878. Fasc.5, ff.16-16rev. Sobre las reticencias de la Compañía ver algunos escritos en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1866. Fasc.3, ff.88-90.

34. El Concilio acordó también la firma de un contrato entre el Concilio y el superior jesuita en Quito -Francisco J.Hernández-, acuerdo de difícil cumplimiento considerando los escasos recursos humanos y económicos concedidos por el Estado pero también por las diócesis ecuatorianas, muy reticentes a renunciar a parte de sus rentas.

35. En su informe al Congreso de 1871 el ministro del Interior y Relaciones Exteriores señaló la existencia de tres misiones: Gualaquiza, Macas y Napo, estando esta última dividida en la del Marañón y la de Archidona (León, 1871:16).

36. Las atribuciones antaño concedidas a Pastor incluían sólo la zona del Napo; sin embargo, cuando el Ejecutivo concedió a los jesuitas el control de la región lo hizo sobre todo el Oriente amazónico. Igualmente, cuando Pío IX aceptó la renuncia de Pastor al cargo (19.01.1870) tras haber aprobado los acuerdos del II Concilio quitense, y nombró a su sucesor, el jesuita Andrés Justo Pérez como nuevo vicario del Napo, se entendió que éste abarcaba toda la provincia oriental, y la jurisdicción del vicario se extendía sobre toda la región. Ver diversos escritos sobre el tema en Archivo de la ACAES (AAEESS). America III. Equatore, 1869-70. Fasc.438, ff.60-73 y López San Vicente, 1894:11. Por lo que se refiere al decreto presidencial otorgando poderes omnímodos a los jesuitas, ver escrito del ministro del Interior y Relaciones Exteriores a los misioneros del Napo (Quito, 21.09.1870) en López San Vicente, 1894:12-13.

cio³⁷. El origen de las disposiciones gubernamentales fue, según señalaron varios escritos jesuitas y la delegación apostólica:

"primero porque se vio que era necesario convertir primero en humanos aquellos salvajes para poderles después sujetar, poco a poco, a las costumbres y leyes de la vida civil; en segundo lugar, porque diversamente a como la experiencia había demostrado, se habrían abierto allí tantas escuelas de inmoralidad y de vil tráfico para cuantos comerciantes fijaran allí su residencia; y finalmente, porque los individuos de raza española o de otra parte habrían querido hacer de patronos y tratar a aquellos pobres indígenas como viles bestias de carga con grave daño de las mismas misiones"³⁸.

Para entonces, habían llegado al Oriente ecuatoriano -a fines de 1869- junto al nuevo delegado apostólico Serafino Vannutelli, un grupo de seis jesuitas y tres coadjutores que, en equipos de a tres (dos jesuitas y un coadjutor), se establecieron en la región del Napo, Macas y Gualaquiza³⁹. Los recién llegados constataron que la ausencia de recursos económicos para el sostenimiento de las misiones, que había sido una constante en el pasado reciente, sería crónica en el presente y futuro inmediato⁴⁰. De hecho, considerando la escasez de medios, el gobierno García Moreno había aprobado conceder 6000 pesos para el desarrollo misional a cuenta de la deuda asumida por el Estado con la Iglesia siempre que la Santa Sede lo aprobara⁴¹.

Siendo los problemas económicos importantes, los obstáculos más significativos que debieron enfrentar los jesuitas en la historia del Vicariato fueron los conflictos sostenidos con los comerciantes, y los que, como consecuencia del proyecto misional, tuvieron con los indígenas, tanto con aquellos que habían aceptado el contacto con los religiosos -napos, achuanos, archidonas, tenas- y

37. Según señaló el escrito gubernamental a los misioneros "El Gobierno excita el celo y la caridad de los Misioneros para que se extirpe el cáncer de las ventas al fiado y de los repartos forzosos, de que han sido víctimas los ignorantes e inocentes indígenas por la codicia de los que suelen traficar en esa región" (López San Vicente, 1894:13).

38. Escrito del delegado Antonio Franceschini al secretario de Estado Antonelli (Quito, 4.02.1876), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1876. Fasc.2, f.27 rev. Todo el escrito en ff.27-30rev. Sumamente útil es también el informe del entonces vicario Andrés J.Pérez al nuevo secretario de Estado Giovanni Simeoni (Quito, 20.10.1877) en *Ibid.* Año 1878. Fasc.5, ff.15-23. Ver también León, 1873: Informe de los misioneros del Napo y Gualaquiza.

39. El cuarto centro misional, que según lo acordado con el Concilio Quitense debía establecerse en Zamora, no se ocupó efectivamente por la revuelta permanente de las poblaciones indígenas (López San Vicente, 1894:15).

40. Si antes habíamos señalado las reticencias gubernamentales a la concesión de ayudas económicas a las misiones, ahora comprobamos también los problemas puestos por las órdenes religiosas y el episcopado ecuatoriano para desprenderse de parte de sus rentas. Informe de Vannutelli al secretario Antonelli (Quito, 3.11.1869), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1870. Fasc.1, ff.192-196.

41. La deuda había sido contraída en enero de 1867 cuando el episcopado ecuatoriano, previo consentimiento de la Santa Sede, había concedido al gobierno un empréstito de 28.682 pesos. Pastor, ahora representante extraordinario del Ecuador ante la Santa Sede, solicitó -y obtuvo- de la Secretaría de Estado que la amortización de dicha deuda fuera canalizada directamente para el fomento de las misiones. Sin embargo, según el delegado Vannutelli, algunos obispos fueron reticentes a la medida. Ver diversa correspondencia sobre el tema entre noviembre de 1869 y marzo de 1870, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1870. Fasc.1, ff.201-208.

entre los cuales los jesuitas intentaron desarrollar un proyecto misional similar al establecido en el pasado en el Paraguay; como con los jíbaros, ante cuya resistencia los misioneros optaron por retirarse de la zona. Repasemos muy brevemente los acontecimientos acaecidos tras la llegada de los jesuitas.

Arribados a la región, mientras el primer grupo de religiosos se estableció en Gualaquiza, el segundo fijó su residencia en Macas, y, el tercero visitó los llamados impropriamente 14 pueblos del Napo⁴². En el primer caso y como consecuencia, primero, de la resistencia de las poblaciones jíbaras -cuyas *correrías* a la captura de indígenas a quienes practicar la *tansa* (reducción de cabezas) eran constantes⁴³-; segundo, del monopolio del intercambio comercial ejercido por ellos; y, finalmente, del retiro de la guarnición armada que custodiaba la misión, los jesuitas abandonaron la zona y se trasladaron a Loreto en 1872⁴⁴. El segundo grupo, radicado en Macas, ejerció su actividad entre, aproximadamente, 300 pobladores y la escuela implantada por ellos albergó alrededor de 70 niños presentándose como “la misión que nos ofrece más esperanzas para la conquista espiritual de los jíbaros”⁴⁵. El último grupo fue al Napo, territorio en el que había 14 poblados, entre los cuales fueron residencia permanente de los religiosos los pueblos de Archidona, Tena, Santa Rosa y Loreto.

Durante los dos primeros años de actividad misionera los conflictos entre comerciantes y jesuitas fueron constantes, especialmente en la región del Napo, hasta que, tras numerosos litigios que provocaron incluso la intervención gubernamental, se llegó a un compromiso en el que “condescendiendo nosotros [jesuitas] con unos ocho comerciantes titulándolos auxiliares de los Misioneros, a condición de que no pretenderían radicarse en nuestras misiones”⁴⁶ se acordó que éstos podrían residir en Archidona, siempre que respetaran la autoridad jesuita, y utilizaran el crédito en sus operaciones aunque con precios “justos” (Jouanen, 1977:81).

Por lo que se refiere a los indígenas, y centrándonos en el caso de las misiones en el Napo, los jesuitas optaron por “gobernar a medias los indígenas adultos y no exigiéndoles que viviesen constantemente en el pueblo, pues aborrecen ellos esta vida más que a la muerte”⁴⁷, contando con la colaboración de los líderes “naturales” que eran los mediadores entre jesuitas e indígenas. La actividad misional se circunscribió a los infantes -únicos habitantes permanentes en

42. En realidad la concentración en el poblado era más teórica que efectiva pues los “pobladores” vivían diseminados en el territorio sin formar un pueblo como tal. Útiles informaciones para la reconstrucción de la historia del vicariato, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1876, Fasc.2; *Ibíd.* Año 1878. Fasc.5; León, 1873; López San Vicente, 1894; Jouanen, 1977.

43. Práctica que, según denunciaron los misioneros, se incrementó como consecuencia de la alta demanda que de tales “trofeos” se hacía en Europa en escrito del vicario Pérez al cardenal Simeoni (20.10.1877) en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1878. Fasc.5, ff.17-17rev.

44. El abandono de la misión de Gualaquiza provocó las quejas del obispo de Cuenca y la solicitud de los dominicos de encargarse de la misma, previa su desmembración del Vicariato, en *Ibíd.* ff.17rev.-18.

45. *Ibíd.* f.18.

46. Escrito de A.J.Pérez, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1876. Fasc.2, f.20.

47. *Ibíd.* f.20rev.

el poblado-⁴⁸, y la obligación de los selvícolas a estar en el poblado uno o dos días semanales para las prácticas religiosas. Paralelamente, los misioneros introdujeron algunas cabezas de ganado y cultivos con el objetivo de lograr una progresiva sedentarización de la población e implantar el modelo desarrollado en el Paraguay colonial.

Sin embargo, la situación se modificó sustancialmente como consecuencia del desarrollo de una fuerte epidemia de viruela en la región y del asesinato de García Moreno (6.08.1875)⁴⁹. La primera causó gran mortandad entre los indígenas y provocó el abandono de los poblados por los supervivientes, su negativa a dejar a sus hijos en las misiones, y el remonte de todos ellos para tratar de escapar de la muerte (López San Vicente, 1894:25-26); el segundo, supuso el final del régimen teocrático en el Oriente amazónico.

3. Epílogo

Tras la desaparición de García Moreno, la inestabilidad política, social y económica llegó al Oriente donde los comerciantes -entre ellos un tal Quesada- aprovecharon la coyuntura para incitar a los indios de Archidona, Tena, Aguano, Napo, y otros pueblos de la región a dejar los poblados, no prestar auxilio a los jesuitas, etc. Paralelamente, se produjo una movilización de las poblaciones indígenas -contrarias al sistema de creencias y a la praxis social impuestos por los jesuitas, y que preferían mantener sus alianzas con los comerciantes en tanto les permitía una autonomía de movimiento y decisión mayor que la que resultaba de la actuación misional- que provocó importantes alborotos. El más conocido es el que acaeció el 11.12.1875 cuando en el Tena, los Justicias⁵⁰ del poblado, acompañados de un grupo de *blancos*, se presentaron ante el misionero Luis Pozzi solicitando "en nombre de la República y de todos los indios del Oriente, que ceda la autoridad civil de que está encargado el P.Superior de las Misiones, y nombre como a Gobernador interino al Sr.Quesada"⁵¹. Pocos días después, el también jesuita Ramón M^a Posada, radicado en Loreto, comunicó desanimado a su superior en Quito, "en medio de estos bárbaros y *barberos* qué debemos esperar?"⁵². Los *bár-*

48. Como señaló el ministro León en su informe al Congreso de 1873, "Sólo en Archidona están aprendiendo a leer y escribir como 150 niños, lo cual es un verdadero triunfo, porque antes era casi imposible conseguir que los indígenas sin domicilio fijo, que andan errantes casi todo el año, se resolviesen a abandonar sus hijos dejándolos bajo la custodia de hombres de otra raza y de diferentes costumbres" (León, 1873:37).

49. Autor del asesinato fue Faustino Rayo quien, como gobernador en el Napo, desarrolló una intensa actividad comercial en la región y abanderó la oposición de los comerciantes al nuevo orden jesuita.

50. Nombre común dado en la zona a las autoridades indígenas -alcaldes, tenientes, capitanes- que, como señal de su autoridad portaban "vara de justicia".

51. Carta de Pozzi al superior jesuita en Quito (Archidona, 12.01.1876), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1876. Fasc.2, f.20, toda la carta en ff.19-20rev.

52. El énfasis en el original. Carta de Posada al superior jesuita Fco.Javier San Román (Loreto, 20.02.1876) remitida por el delegado apostólico Antonio Franceschini a la Secretaría de Estado, en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1876. Fasc.2, f.65. Toda la carta en ff.64-65.

baros eran los indígenas que, escuchando las informaciones propagadas por los *barberos* [comerciantes] acerca de la pérdida del apoyo gubernamental a la actuación jesuita, abandonaron los poblados y se remontaron.

Tal estado de cosas llevó a Pozzi a proponer a sus superiores que la Compañía de Jesús hiciera renuncia explícita, ante el gobierno, de la gestión del vicariato dada la imposibilidad de contar con el apoyo político necesario, la libre entrada de los comerciantes, la llegada de nuevas autoridades civiles que rechazaban la autoridad jesuita, y la absoluta animosidad de los indígenas que, escuchando las voces de los primeros según las cuales la llegada de un nuevo gobernador a la región echaría a los religiosos, decían que:

“nosotros [los jesuitas] no somos cristianos, ni de estas tierras como los Curas antiguos tan buenos, que les daban licencias por 2 o 3 meses, ni se quejaban, menos les castigaban en verlos borrachos como estos supay (endemoniados) [en italiano y subrayado en el original] Padres: pues la yuca y el plátano lo trabajan con sus sudores, y Dios les concede este para comer y emborracharse bebiendo. Añaden, con tantos Padres tenemos continuamente el trabajo de pasar cartas o conducirles de uno a otro pueblo; lo que no nos sucedía con un solo Cura, que pasaba una vez en el año”⁵³.

El párrafo, sin pretenderlo, dice mucho del por qué del fracaso de la actuación jesuita durante el corto período en que estuvo vigente el proyecto teocrático. Efectivamente, la escasez de recursos económicos y humanos fue una constante en la historia del vicariato, constituyendo un importante obstáculo a la actuación misional jesuita. Sin embargo, las dificultades más significativas fueron consecuencia de la resistencia de las poblaciones indígenas al proyecto misional que pretendía la imposición de un nuevo sistema de creencias y, como denunciaban las palabras anteriores, una praxis social que imposibilitaba a aquéllas ausentarse de los poblados, les obligaba a trabajar en forma regular, les castigaba si transgredían las reglas, etc. Y a dicha resistencia ayudó el conflicto existente entre los comerciantes, en connivencia con las autoridades civiles cuando no coincidían en la misma persona ambas condiciones, que estaban interesados en el acceso libre y sin restricciones a la mano de obra indígena que los jesuitas trataban de impedir.

Aunque los religiosos no cumplieron con sus amenazas de dejar las misiones, su actividad se redujo considerablemente en los años sucesivos, centrándose en las actividades educativas, contando con la colaboración gubernamental. Con todo, el proyecto misional no cobró nuevo impulso, aunque también entonces resultó fallido, hasta el acceso a la presidencia de Antonio Flores Jijón (1888), pero esa es ya otra historia.

53. Escrito de Luis Pozzi al superior jesuita, Francisco J. San Román (Aguano, 24.02.1876), en ASV. SS. Rubrica 251. Año 1876. Fasc.2, f.65 rev. Toda la carta en ff.65-67.

Bibliografía citada

AYALA MORA, Enrique.

"Gabriel García Moreno y la gestación del Estado nacional en el Ecuador". *Revista Cultura*, Quito, Vol.IV, nº10 (1981), pp.141-174.

"Sobre el conflicto territorial y el Protocolo de Río de Janeiro". En N.Gómez y Paz y Miño, J.J. *A 50 años del Protocolo de Río de Janeiro. Opiniones de actualidad*. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1991, pp.11-24.

BARCLAY, Frederica.

"Sociedad y economía en el espacio cauchero ecuatoriano de la cuenca del río Napo, 1870-1930". En García Jordán, Pilar (ed). *Fronteras, colonización y mano de obra indígena en la Amazonía Andina (siglos XIX-XX)*. Lima: PUCP/UB, 1998, pp.127-238.

BENÍTEZ, J.

La relación del Estado con la Amazonía a través de la legislación sobre la región. Quito: FLACSO, 1990. Tesis de Maestría

BUSTAMANTE, Manuel.

Informe del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores dirigido a las Cámaras Legislativas del Ecuador en 1867. Quito: Imp.Nacional por M.Mosquera, 1867.

DÉMÉLAS, M.Danielle y SAINT-GEOURS, Yves.

Jerusalén y Babilonia: Religión y política en el Ecuador, 1780-1880. Quito: Corporación Editoria Nacional, 1988, pp.127-189.

ECUATORIANOS, Unos.

La legación romana i las misiones. Quito: Of.Tip.de F.Bermeo por J.Mora, 23.12.1865.

ESVERTIT COBES, Natàlia.

"La visión del Estado ecuatoriano sobre el Oriente en el siglo XIX. Reflexiones en torno a la legislación (1830-1895)". En García Jordán, Pilar y Sala i Vila, Núria (coords.). *La Nacionalización de la Amazonía*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1998, pp.39-75.

FILALETES, X. y otros.

La Verdad. Quito: Imp.Huérfanos de V.Valencia, 29.12.1865.

GARCÍA JORDÁN, Pilar.

"Misiones, fronteras y nacionalización en la Amazonía andina: Perú, Ecuador y Bolivia (siglos XIX-XX)". En García Jordán, Pilar y Sala i Vila, Núria (coords.). *La Nacionalización de la Amazonía*. Barcelona: Publicacions Universitat de Barcelona, 1998, pp.11-37.

Cruz y arado, fusiles y discursos. La construcción de los Orientes en el Perú y Bolivia, 1820-1940. Lima: IFEA/IEP, 2001.

HERRERA, Pablo.

Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores dirigida a las Cámaras Legislativas del Ecuador en 1865. Quito: Imp.Nacional por M.Mosquera, 1865.

HURTADO, Osvaldo.

El poder político en el Ecuador. Barcelona: Ed.Ariel, 1981.

JOUANEN, José.

Los Jesuitas y el Oriente Ecuatoriano (Monografía histórica). Guayaquil: Ed.Arquidiocesana, 1977.

JUSTICIA, La.

Las misiones de Gualaquiza y las limosnas de la Cruzada. Latacunga: Imp.del Colegio por M.Cruz, 4.01.1866.

LEGACIÓN. La

— *romana i las misiones.* Cuenca: Imp.M.Avilés, 1865.

LEÓN, Francisco Javier.

Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores al Congreso Constitucional de 1871. Quito: Imp.Nacional por M.Mosquera, 1871.

Exposición del Ministro del Interior y Relaciones Exteriores Don — dirigida al Congreso Constitucional del Ecuador en 1873. Quito: Imp.Nacional, 1873.

LÓPEZ SAN VICENTE, Lorenzo.

La Misión del Napo. Quito: Imp.de la Universidad Central, 1894.

MURATORIO, Blanca.

Rucuyaya Alonso y la historia social y económica del alto Napo, 1850-1950. Quito: Ed.Abya-Yala, 1987.

OSCOLATI, Gaetano.

Esplorazione delle regioni equatoriali lungo il Napo ed il fiume delle Amazzone. Frammento di un viaggio fatto nelle due Americhe negli anni 1846-47-48. Milano: Fratello Centenari e Comp. 1854.

PAZ Y MIÑO, Juan.

"De la "agresión" peruana a la paz y la integración". En N.Gómez y Paz y Miño, J.J. *A 50 años del Protocolo de Río de Janeiro. Opiniones de actualidad.* Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1991, pp.25-42.

PÉREZ CONCHA, J.

Ensayo histórico crítico de las relaciones diplomáticas del Ecuador con los Estados limítrofes. Quito: B.C.E., 1979, 2T.

RESTREPO, Marcos; TAMARIZ, M^aEugenia y BUSTAMANTE, Teodoro.

Frontera amazónica. Historia de un problema. Puyo (Ecuador): Casa de la Cultura Ecuatoriana/CEDIME, 1991.

RESTREPO, Marcos; RUIZ, L.M.

La acción del Estado en la Amazonía ecuatoriana: 1860-1990. Recopilación de documentos oficiales en el Archivo Biblioteca del Congreso Nacional. Texto inédito.

RUBIO ORBE, Alfredo.

Recopilación de la Legislación Indigenista del Ecuador. México: FCE, 1954.

TOBAR DONOSO, J.

La invasión peruana y el Protocolo de Río. Antecedentes y explicación histórica. Quito: B.C.E., 1982.

TRABUCCO, Federico.

Constituciones de la República del Ecuador. Quito: Ed.Universidad Central, 1975.

VILLALBA, Jorge.

Epistolario Diplomático del Presidente García Moreno, (1859-1869). Quito, 1976.

VILLAVICENCIO, Manuel.

Geografía de la República del Ecuador. New York: Imp.de R.Craighead, 1858.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

METÁFORAS QUE MATAN. LOS EFECTOS SOCIALES DE LA “GUERRA CONTRA LAS DROGAS” EN EL CHAPARE (BOLIVIA)

Andreu Viola Recasens
Universitat de Barcelona

La región del Chapare (denominación con la que se conoce genéricamente en Bolivia a las secciones tropicales del departamento de Cochabamba, de unos 25.000 kilómetros cuadrados de extensión) es desde hace tiempo el escenario de una guerra muy peculiar. Una guerra en la cual tan sólo una de las dos partes enfrentadas está armada; una guerra declarada de forma totalmente unilateral, y en la que todos los muertos son del mismo bando; una guerra básicamente invisible para los *mass-media* internacionales, pese a sus quince años de duración. Una guerra que pese a haber provocado innumerables violaciones de los derechos humanos de la población local no ha dado lugar hasta el momento a ninguna iniciativa seria de mediación o de investigación por parte de organismos internacionales como la ONU o la OEA.

Concretamente, el origen de esta guerra se remonta a julio de 1986, cuando el gobierno boliviano (constituido en aquella coyuntura por una coalición del MNR y ADN, los principales partidos de derechas) tuvo que reconocer oficialmente la entrada en el país de 7 helicópteros de combate *Black Hawk*, 4 aviones Hércules y 160 “asesores” del ejército estadounidense para la lucha contra el narcotráfico en el marco del llamado operativo *Blast Furnace*, situación que fue denunciada como abiertamente anticonstitucional, puesto que no se había solicitado la preceptiva autorización del Parlamento para su ingreso, decisión que fue justificada por el gobierno con el argumento de que la función de dichas tropas era “eminente policial” y consistía en la persecución de “delitos comunes” (*El Diario*, La Paz, 18 de julio de 1986). La llegada de los militares estadounidenses (que según la Casa Blanca no era una “intervención”, sino una “operación de apoyo logístico” (*El Diario*, 22 y 24 de julio de 1986), generó una

encendida polémica en Bolivia, tanto por el procedimiento formalmente inaceptable que autorizó su ingreso en el país, como por sus connotaciones neo-coloniales o por las especulaciones sobre una posible agenda oculta de dicha misión militar¹.

En estas condiciones, la soberanía de Bolivia ha sido transgredida cotidianamente por la actuación de la "diplomacia" estadounidense (habiéndose caracterizado los sucesivos embajadores destinados en La Paz desde 1986 por su actitud agresiva y sus constantes injerencias en la política interna del país) y de los agentes de la DEA, que han actuado en todo momento con una notable independencia respecto a las competencias fijadas por los convenios bilaterales y a los criterios de las autoridades bolivianas².

Las presiones de Washington también dieron lugar a la aprobación en julio de 1988 de la controvertida Ley 1008 de sustancias controladas, denunciada por juristas y organizaciones de derechos humanos como un atentado contra las garantías procesales más elementales (Farthing, 1997; Pettersson & Mackay, 1993). Dicha Ley clasificaba toda la producción de hoja de coca del Chapare como "excedentaria" y decretaba su irreversible eliminación, provocando una espiral de movilizaciones (manifestaciones y bloqueos de carreteras) por parte de las federaciones locales de productores de hoja de coca (Viola, 2001), puesto que para las aproximadamente 40.000 familias campesinas de la región dicho cultivo constituye una fuente imprescindible de ingresos. Pero estas movilizaciones campesinas han sido objeto de una implacable represión, incluyendo episodios tan trágicos como la llamada Masacre de Villa Tunari, que tuvo lugar el 27 de junio de 1988, cuando una concentración pacífica de varios miles de cam-

1. En cualquier caso, la misión estadounidense, ni por el armamento utilizado (helicópteros de combate, lanchas artilladas) ni por el perfil de sus integrantes, podía ser considerada propiamente policial: así, por ejemplo, Chuck Gutensohn -el jefe de la sección de la DEA dedicada al tráfico de cocaína, y responsable de los principales operativos efectuados en Bolivia durante los años 80- había sido enviado por la CIA a Laos en 1970 como "asesor" de la contrainsurgencia (Grazia, 1991:44). Por otra parte, las connotaciones ideológicas y geopolíticas del discurso antidrogas de la administración estadounidense han sido muy explícitas durante los últimos quince años: el embajador Gelbard, por ejemplo, en un discurso ante el regimiento de *Rangers* de Montero (Santa Cruz), comparó explícitamente el asesoramiento militar estadounidense en la guerra contra el narcotráfico con el que se prestó a la dictadura de Barrientos para combatir a la guerrilla del Che Guevara (*Aquí*, La Paz, nº 490, 28 de junio de 1991).

2. Protegidos por una inmunidad artificiosamente equiparada a la del personal diplomático, los agentes de la DEA han podido cometer innumerables excesos en el país, como participar *in situ* en operativos militares -actividad expresamente excluida de su cometido por los convenios bilaterales-, crear *casas de seguridad* en las cuales se habrían realizado detenciones extra-judiciales y torturas (*Presencia*, 22 de agosto de 1991), o mantener una actitud prepotente y provocativa ante la población civil, protagonizando diversos incidentes e incluso alguna agresión con arma de fuego. Los desmanes de los agentes de la DEA motivaron que la ciudad de Trinidad (Beni) decretara un paro absoluto de 24 horas exigiendo su expulsión, que la Cámara de Diputados les calificara, por unanimidad, de "delincuentes", y exigiera la inmediata suspensión de su inmunidad diplomática, y que en agosto de 1991 la embajada estadounidense se viera obligada a relevar a la práctica totalidad de los agentes destinados en Bolivia (*Presencia*, 22 de julio de 1992; *Presencia* 23 de agosto de 1991; *Ultima Hora*, 11 de agosto de 1991; *Los Tiempos*, 11 de agosto de 1992).

pesinos ante las oficinas de DIRECO (la agencia oficial encargada de eliminar los cultivos de coca) fue ametrallada sin ningún motivo aparente por las tropas antinarcoóticos, dejando un balance de 16 campesinos muertos o desaparecidos (algunos cadáveres fueron arrojados al río Chapare) y otros 10 heridos de bala.

Esta situación no ha variado substancialmente desde 1986, y de hecho, incluso se ha agravado durante las presidencias de Sánchez de Lozada (1993-1997) y Hugo Banzer (desde 1997). Así, por ejemplo, el último *parte de guerra* recibido en el momento de escribir estas páginas (noviembre de 2001) informa que el despliegue militar en el Chapare no ha dejado de crecer (alcanzando en la actualidad la cifra de 15.000 efectivos, sumando tropas regulares, unidades especiales de la policía y contingentes de la Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico) y que la última escalada de *incidentes* producida en las últimas semanas ha dejado un saldo de siete campesinos muertos y varias decenas heridos de bala.

1. La actuación de las tropas antinarcoóticos

La lucha contra las drogas en Bolivia está encuadrada formalmente en la Subsecretaría de Defensa Social del Ministerio de Gobierno o Interior, de la cual depende la Fuerza Especial de Lucha Contra el Narcotráfico (FELCN), una estructura que comprende fiscales y jueces especiales antinarcoóticos, y una fuerza de choque de carácter paramilitar y entrenada por instructores militares estadounidenses, las Unidades Móviles de Patrullaje Rural (UMOPAR), conocidas popularmente como *leopardos* a causa de su uniforme de camuflaje. La historia de este cuerpo parece marcada por la controversia: para empezar, todo el personal de la FELCN cobra unos *bonos* o sobresueldos pagados por la DEA o el NAS (*Narcotics Affairs Section* de la embajada de Estados Unidos), que en el caso de los oficiales de UMOPAR de alta graduación pueden alcanzar los 9.000 bolivianos mensuales (unos 2.000 dólares, cifra astronómica para el nivel de vida boliviano), situación que ha llevado a muchos analistas a cuestionar seriamente el grado de imparcialidad y de disciplina que puede esperarse de una fuerza pagada, entrenada, y en gran medida dirigida desde el exterior.

Pero sin duda, la extrema impopularidad de UMOPAR obedece fundamentalmente a la aureola de corrupción y brutalidad comúnmente asociada a dicho cuerpo. Ciertamente, el historial de la institución está plagado de episodios oscuros, sospechas e incidentes que apuntan a un notable grado de complicidad con el narcotráfico³, a los cuales deberíamos añadir una reputación real-

3. Una práctica denunciada en repetidas ocasiones por los campesinos del Chapare es la de las llamadas *coberturas*, consistente en el alquiler periódico de comandos de UMOPAR por algunos narcotraficantes para proteger operaciones de embarque de pasta base en avionetas con destino al exterior; en 1986, un reportero documentó dichas denuncias, ilustrándolas con fotografías de uno de dichos embarques y especificando las tarifas usuales: 35.000 dólares para operaciones regulares y 25.000 para las eventuales (*Clarín Internacional*, La Paz, nº 105, agosto de 1986). Otros indicios parecen corroborar la veracidad de dichas denuncias: el comandante de la base de los *leopardos* en Chimoré fue sorprendido por lo menos tres veces durante 1988 al pasar por controles de carretera

mente tenebrosa en materia de violaciones a los derechos humanos. Aunque en el Chapare no haya actuado hasta el momento ningún movimiento armado, la situación de los derechos humanos en la región constituye algo así como un reducto del clima de terror e impunidad que vivió el país durante la dictadura de García Meza, presentando situaciones equiparables a las provocadas por la Guerra Sucia en otras regiones del continente inmersas en operaciones de contra-insurgencia (Farthing, 1997; Ramos & Roncken, 1997; Roncken, 1997; Painter & Rasnake, 1989; Pettersson & MacKay, 1993). El desproporcionado despliegue de fuerzas militares en el trópico de Cochabamba y la aplicación de una estrategia propia de un *Conflicto de Baja Intensidad*, ha dado lugar a que la oposición -pacífica, pero firme- de las organizaciones campesinas se haya traducido en un goteo constante de muertes: entre julio de 1994 y noviembre de 1995, por ejemplo, un total de 10 campesinos del Chapare, incluyendo una niña y un bebé, murieron durante operativos de UMOPAR o en la represión de las movilizaciones convocadas por las Federaciones de productores de coca; entre agosto y diciembre de 1995 el número de campesinos heridos de gravedad en dichas situaciones ascendió a un total de 56 (Ramos & Roncken, 1997:65-66).

Al margen de estas muertes y masacres, la vida cotidiana de la población del Chapare está permanentemente amenazada por una amplia gama de abusos habituales cometidos por los efectivos de UMOPAR. Tanto las organizaciones campesinas como las ONGs nacionales e internacionales especializadas en la defensa de los Derechos Humanos (Amnistía Internacional, Acción Andina, Human Rights Watch, Washington Office of Latin America-WOLA...) han denunciado reiteradamente prácticas de dicho cuerpo como los robos sistemáticos durante los registros (personales y de viviendas), extorsiones, proxenetismo, abusos sexuales y violaciones, agresiones y maltrato a niños⁴, asalto de sedes y reuniones sindicales, la ocupación violenta de poblaciones enteras, detencio-

del Chapare portando más de 100.000 dólares en metálico (Painter & Rasnake, 1989:13). En 1991, la FELCN volvió a quedar en evidencia cuando su máximo responsable en el Departamento de Oruro, el teniente coronel Alberto Rabaza se suicidó al descubrirse que era el cerebro de la principal red -llamado *Cártel de Oruro*- que internaba clandestinamente precursores químicos para la fabricación de cocaína desde la frontera chilena; y en septiembre de 1995 estalló uno de los mayores escándalos de corrupción de la historia boliviana reciente, el llamado caso del *narco-avión*, al saberse que un avión DC-6 cargado con cuatro toneladas de cocaína pudo despegar del aeropuerto de El Alto (La Paz) hacia Lima, pese a que los preparativos de dicho envío estaban siendo seguidos de cerca por la FELCN desde el mes de junio. Las investigaciones demostraron la evidente complicidad del personal de la FELCN destinado en dicho aeropuerto, pero las implicaciones del caso alcanzaron a diversos mandos, y hasta al mismísimo comandante de la FELCN, Gral. Sejas Tordoya; la Comisión Investigadora de dicho asunto recomendó al gobierno que practicara una "depuración total" de la FELCN (*Presencia*, 19 y 22 de septiembre de 1995; *Hoy*, 25 de diciembre de 1995).

4. La ONG especializada en la protección de los derechos de la infancia Defensa de los Niños Internacional ha documentado y denunciado que los agentes de UMOPAR habitualmente amenazan y golpean a los niños del Chapare para que delaten supuestas actividades ilegales de sus padres, llegando a extremos como el asalto de escuelas para localizar a los menores seleccionados. Como consecuencia de estas prácticas, dicha ONG pudo constatar un "terror a los uniformados" entre los niños de la región y un aumento de la deserción escolar (*Primera Plana*, 2 de septiembre de 1994; *Presencia*, 4 de septiembre de 1994).

nes arbitrarias, violencia gratuita o torturas contra detenidos. La conducta habitual de los *leopardos* se caracteriza por una actitud extremadamente agresiva y prepotente hacia el campesinado: dicha actitud puede obedecer tanto a que la gran mayoría de los *leopardos* provienen de poblaciones *mestizas* rurales cuya identidad se basa, en gran medida, en el desprecio hacia el campesinado, o bien podrían ser tipificados como *cholos* -jóvenes desarraigados que tratan de negar su origen campesino-) como a un cuidadoso adoctrinamiento. El ex-diputado Roger Cortez, que formó parte de la comisión investigadora de la masacre de Villa Tunari de 1988, pudo detectar indicios de este fenómeno:

“En Villa Tunari, lo que hemos podido apreciar es un estado más avanzado de desarrollo de la doctrina del Conflicto de Baja Intensidad, por lo menos en un elemento: una creciente adoctrinación del personal parapolicial boliviano de los “leopardos” en relación a que su enemigo es el campesinado. Hay una continua presión, hay una tendencia de orientación de las tropas de UMOPAR en el sentido de crear antagonismo y de visualizar en los cocaleros un enemigo, tanto o más temible que los narcotraficantes. Cuando hemos visitado cuarteles y hemos conversado con soldados, hemos advertido creciente temor frente a los campesinos, en algunos de ellos actitudes rencorosas...” (Cortez, 1992:154).

La reacción habitual de las autoridades bolivianas ante cualquier denuncia referente a los abusos de UMOPAR ha consistido en desmentirla automáticamente, sin una mínima evaluación de su grado de veracidad, y en algunas ocasiones incluso han llegado a relativizar o justificar los abusos denunciados recurriendo a argumentos inauditos: en septiembre de 1992, por ejemplo, el Comandante General de la FELCN justificó los “excesos de autoridad” cometidos por sus tropas, argumentando que “el trabajo de la FELCN no es de relaciones públicas” (*Opinión*, Cochabamba, 14 de septiembre de 1992). Si estas reacciones oficiales -que en la práctica garantizan una impunidad casi absoluta para los miembros de dicho cuerpo- ya resultarían difícilmente admisibles ante abusos o corruptelas, mucho más grave resulta la complicidad gubernamental ante delitos de la magnitud de torturas o incluso de asesinatos.

Aunque, desgraciadamente, existen demasiados casos de esta naturaleza como para poder ser detallados en estas páginas, uno de ellos me parece particularmente clarificador, tanto por la inaudita crueldad demostrada por los agentes de UMOPAR, como por la actitud adoptada por los responsables políticos de dicho cuerpo: la muerte en agosto de 1994 de un poblador del Chapare de 20 años de edad, llamado Felipe Pérez Ortiz. Según la versión de la FELCN, una patrulla rutinaria de dicho cuerpo descubrió una poza de maceración de pasta base, pero al acercarse a ella fue recibida con disparos por parte de “una banda de narcotraficantes fuertemente armada”, ante lo cual respondieron al fuego de los presuntos *pichicateros*, consiguiendo abatir a uno de ellos, cuyo cadáver fue encontrado junto a armas “de grueso calibre” y gran abundancia de precursores químicos. En cambio, las organizaciones de colonizadores del Chapare denunciaron que Felipe Pérez era un campesino de la comunidad de Curubamba, casado y padre de tres niños, y afiliado a la Federación de Carrasco Tropical, y que según testigos presenciales fue interceptado en una senda cercana a su chaco por efectivos de UMOPAR, siendo trasladado al cuartel de Chimoré, donde fue torturado y asesinado.

El entonces ministro de Gobierno Germán Quiroga, como de costumbre, no solamente no mostró la menor disposición a realizar una investigación interna para esclarecer los hechos, sino que reaccionó lanzando descalificaciones contra las organizaciones campesinas del Chapare, acusándolas de “faltar a la verdad” para “provocar enfrentamientos”. Pero la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados se interesó por este caso, y el diputado y jurista Juan del Granado consiguió que una comisión investigadora (en la cual también participaron la Iglesia Católica, la Asociación de Periodistas y la Asamblea Permanente de Derechos Humanos de Bolivia) se desplazara hasta el Chapare, accediera al cadáver del campesino -inicialmente secuestrado por UMOPAR- y realizara una autopsia, cuyos resultados fueron concluyentes. Felipe Ortiz murió a consecuencia de un disparo de fusil M-16 (arma oficial de UMOPAR) efectuado a quemarropa, con el cañón del arma en el interior de la boca -y no a 12 metros de distancia, como aseguraba el Ministro Quiroga-, y su cadáver presentaba indiscutibles evidencias (múltiples hematomas y heridas profundas, especialmente en el pecho y los testículos) de haber sido torturado previamente (*Hoy*, 21 de agosto de 1994; *Los Tiempos*, 23 de agosto de 1994; *Primera Plana* 26 de agosto de 1994). Ante el cariz que tomaban las investigaciones, las autoridades se vieron obligadas a procesar y condenar a un agente como autor material de los hechos, pero sorprendentemente, se decidió recluirle en el propio acuartelamiento de UMOPAR, del cual escapó a los pocos meses sin que se volviera a conocer rastro alguno de su paradero (Ramos & Roncken, 1997:67).

Dos observadores extranjeros vinculados a organizaciones de derechos humanos publicaron un análisis demoledor sobre los métodos de dicho cuerpo y del marco de impunidad institucionalizada en el cual ha venido actuando:

“Sus vehículos y camiones no llevan placas de circulación, sus uniformes no llevan nombres y para las operaciones a menudo se pintan los rostros para evitar su identificación (...). Los arrestos ilegales, los allanamientos ilegales de hogares y propiedades, la destrucción de la propiedad, los robos, el maltrato físico, la intimidación general y los actos de hostigamiento a través de la ocupación de poblados enteros, son parte del *modus operandi* de las tropas de UMOPAR” (Pettersson & Mackay, 1993:3-4).

2. Estados Unidos y el discurso de la “guerra contra las drogas”

El aumento del consumo de drogas -particularmente, de derivados de la coca- registrado en Estados Unidos desde finales de la década de los años 70 se ha convertido en un ejemplo paradigmático de aquel fenómeno social designado bajo la etiqueta de “pánico moral”. Dicho concepto, acuñado en 1971 por el sociólogo británico Jock Young, designa el proceso a través del cual ciertas conductas o colectivos son definidos socialmente como una *amenaza* para los valores, la seguridad o los intereses de la sociedad. En este proceso suelen desempeñar un destacado papel los medios de comunicación de masas, creando cierto clima de alarma social al volcar su atención de manera más o menos súbita y desproporcionada sobre un determinado fenómeno, representándolo de forma estereotipada y maniquea y fomentando la estigmatización de los actores sociales señalados. Este clima de alarma creado artificialmente, podrá ser ins-

la propia administración norteamericana, que presentaban una visión sesgada de las relaciones bilaterales. El evidente maniqueísmo de buena parte de la prensa estadounidense (la responsable de la sección de asuntos latinoamericanos de *The Washington Post*, no tuvo el menor reparo en declarar públicamente que el lector medio de su diario no quería análisis complejos, sino “oír quién es el personaje malo y quién es el bueno”, (Covington, 1990:419) sin duda contribuyó a crear un estado de opinión favorable a la aplicación de métodos expeditivos en la lucha contra el narcotráfico en los países andinos. Indudablemente, este tipo de tratamientos periodísticos maniqueos y xenófobos han contribuido a la configuración y reificación de lo que Rosa Del Olmo (1989:73) ha denominado el *estereotipo delictivo latinoamericano*.

Evidentemente, este clima de alarma social adquirió un creciente protagonismo en el debate político, de manera que llegó a convertirse en uno de los temas estelares de las campañas electorales y en uno de los *leit-motiv* del discurso y la praxis de las sucesivas administraciones estadounidenses; así, el presupuesto federal para la lucha antinarcóticos pasó de menos de 2.000 millones de dólares en 1981 a más de 12.000 millones en 1993, y la administración Bush destinó a dicha actividad un total de 45.000 millones de dólares, más que la suma de todos los presidentes anteriores desde Nixon. La *Guerra contra las drogas* declarada pomposamente por la administración Nixon al inicio de la década de los 70, daría lugar durante la siguiente década a una escalada sin precedentes cuyas consecuencias sociales han sido, en Estados Unidos, un sistemático asedio contra las libertades civiles, el mayor índice mundial de encarcelamiento, y la intensificación del racismo y la brutalidad policial contra las comunidades afroamericanas e hispanas, y en los países andinos, la permanente violación de su soberanía nacional, el ultraje sistemático contra uno de los elementos rituales e identitarios más importantes para las culturas quechua y aymara, los reiterados atropellos de los derechos humanos de la población rural, y el acoso contra la principal (si no única) fuente de ingresos de miles de familias campesinas, a las cuales no se ha ofrecido hasta el momento ninguna alternativa económicamente significativa. Las metáforas no suelen ser nunca asépticas o inocentes, y aún menos aquellas que pretenden aplicar el simbolismo de la guerra a esferas como el Derecho Penal o las relaciones diplomáticas interamericanas; las metáforas también pueden *crear* realidades (destacando algunas de sus características o implicaciones y oscureciendo otras), pueden convertirse en guías para la acción futura, y hasta cierto punto, en profecías que acaban auto-confirmando (Lakoff & Johnson, 1980:198).

George Lakoff y Mark Johnson han analizado el uso de la metáfora de la guerra por parte del Presidente Carter durante la crisis del petróleo, llegando a las siguientes conclusiones:

“La metáfora de la GUERRA generó una red de implicaciones. Había un enemigo, una amenaza contra la seguridad nacional que exigía plantearse objetivos, reorganizar prioridades, establecer una nueva cadena de mandos, trazar una nueva estrategia, reunir una formación, ordenar las fuerzas, imponer sanciones, pedir sacrificios, y así sucesivamente. La metáfora de la GUERRA destacó ciertas relaciones y ocultó otras. La metáfora no era sólo una manera de ver la realidad: construyó una licencia para un cambio político y la acción política y económica. La aceptación real de la metáfora proporcionó las bases para ciertas inferencias: había un enemigo externo,

extranjero, hostil (pintado por los caricaturistas con cabeza de árabe); era necesario conceder la más alta prioridad a la energía; el pueblo tendría que hacer sacrificios; si no hacíamos frente a la amenaza no sobreviviríamos..." (Lakoff & Johnson, 1980:198-199).

La aplicación de la retórica belicista a la lucha antinarcóticos ha servido, indiscutiblemente, para identificar a un enemigo externo, un *agresor*, y para justificar la aplicación de medios *defensivos* supuestamente proporcionales a la gravedad de dicha agresión. Así, por ejemplo, en 1993, el General Joulwan (Jefe del Comando Sur de las fuerzas armadas estadounidenses) llegó a declarar ante la Comisión de Fuerzas Armadas del Senado norteamericano que el transporte de drogas hacia Estados Unidos podía ser considerado como "otro tipo de guerra química" contra el país (*Narcotráfico al día* nº 37, mayo de 1993), mientras que Chuck Gutensohn (responsable de las operaciones de la DEA en Bolivia) recurría a las metáforas bélicas para presentar la intervención estadounidense en el área andina como una reacción "defensiva":

"...If someone is shooting bullets at you, you don't try to run around and catch the bullets, you try to take the gun away. We have people shooting cocaine at our borders and we are running around the borders trying to catch the cocaine. Why not go down to the Chapare in Bolivia or to the Upper Huallaga Valley in Peru and take away the gun that is shooting the cocaine?" (Grazia, 1991:38-39).

La analogía del narcotráfico con una agresión exterior también serviría a los estrategas del Pentágono para redefinir y actualizar la llamada doctrina de la Seguridad Nacional (Queiser Morales, 1989). Dicha doctrina surgió en el contexto de la Guerra Fría, como una respuesta estratégica y propagandística del Pentágono ante la victoria castrista en Cuba y la creciente insurgencia rural en América Latina, y su principal mensaje era considerar que la misión de las fuerzas armadas del continente no debía limitarse a defender la patria de sus enemigos externos (básicamente, el llamado *comunismo internacional*), sino que uno de sus principales cometidos también debía ser la lucha contra el *enemigo interno* (guerrillas, partidos de oposición, movimientos sociales o intelectuales disidentes). Desde mediados de la década de los 60, la Doctrina de la Seguridad Nacional llegaría a convertirse en el ideario oficial castrense en casi todo el hemisferio, siendo sus principales altavoces las escuelas estadounidenses de estudios estratégicos, como la *U.S. Special Warfare Center and School*, de Fort Bragg, y la *U.S. Army School of the Americas* de Fort Gulick, en el Canal de Panamá, por las cuales pasaron decenas de miles de oficiales latinoamericanos.

La coincidencia en el tiempo del boom de la cocaína con aquellos cambios políticos que podían haber arrinconado a la ideología de la Seguridad Nacional -tales como la democratización formal del continente, la desactivación de los conflictos armados en América Central, y el fin de la Guerra Fría-, propició una reconversión casi automática de dicha doctrina hacia la *Guerra contra las drogas*, de manera que desde finales de la década de los 80, el comunismo dejaría paso al narcotráfico como principal enemigo hemisférico en la estrategia del Pentágono: así, el Presidente Reagan aprobaría en abril de 1986 una directiva secreta (NSDD 221) en la cual el narcotráfico era definido explícitamente como una "amenaza letal" para la Seguridad Nacional, sentando las bases para la con-

ceptualización de la lucha antinarco como un *Conflicto de Baja Intensidad*⁶, y según el General Joulwan, el narcotráfico constituiría "...una amenaza peor para la democracia en Centro y Sudamérica que la que representaba en el pasado la subversión apoyada por los soviéticos y los cubanos" (*Los Tiempos*, Cochabamba, 3 de mayo de 1993).

En este sentido, uno de los ejemplos más explícitos de esta reinterpretación en clave ideológica y geopolítica de la militarización de la lucha antidrogas sería la invención en 1984 del concepto de "narco-guerrilla" por parte del embajador estadounidense en Colombia, Lewis Tambs, dando a entender que existía una intrínseca identidad de intereses entre las organizaciones de narcotraficantes y las guerrillas subversivas. La quimera de la *narco-guerrilla* ha sido utilizada para tratar de desacreditar a la izquierda, socavar las negociaciones de paz con los grupos guerrilleros, disfrazar la evidente relación del narcotráfico con grupos del poder establecido -como los militares- o aumentar el volumen de la asistencia militar estadounidense y de los convenios de cooperación bilateral con las fuerzas armadas de la región (Lee III, 1990:272). Sin embargo, el concepto de "narco-guerrilla" no es más que una entelequia, basada en un cúmulo de medias verdades y falsedades, que partía de una idea tan disparatada como la de atribuir veleidades revolucionarias a las mafias del narcotráfico, uno de los colectivos social y políticamente más involucionistas del continente.

En realidad, existe un amplio consenso entre los analistas del narcotráfico en el área andina a la hora de señalar que el concepto de *narco-guerrilla* es una entelequia absurda que únicamente refleja los prejuicios y los intereses estratégicos del Pentágono:

"Los narcotraficantes y los subversivos no son amigos naturales. No comparten una agenda política e ideológica común (...). Además, los traficantes forman parte socialmente de la gran burguesía. Como propietarios de tierras, hacendados y dueños de propiedades industriales (...), los comerciantes están mucho más estrechamente alineados con la estructura tradicional del poder que con la izquierda revolucionaria -de hecho-, tienen la inclinación de considerar a ésta última como una amenaza mortal". (Lee III, 1990:275).

En este mismo sentido, para Juan Gabriel Tokatlian, los denominados cárteles de la cocaína,

"...*económicamente* son prosistémicos pues defienden la economía de mercado, generan divisas y no alteran las finanzas internacionales. Y segundo, *estratégicamente* son prosistémicos, pues en aras de proteger los mecanismos mercantiles imperantes, su propia seguridad y la de los grupos ligados a ellos, son fervientemente anticomunistas (...), favorables al status quo y contrarios a aceptar reformas de envergadura (en Colombia, ello es evidente en relación con las enormes dificultades de aplicar la reforma agraria aprobada en 1988)..." (Tokatlian, 1990:359).

Así, los narcotraficantes del Cártel de Medellín, que en la práctica actuaron como una neo-oligarquía rural, crearon organizaciones armadas como el MAS

6. Generalmente, las definiciones de *Conflicto de Baja Intensidad* suelen referirse al "uso limitado de la fuerza para propósitos políticos, con el objetivo de coaccionar, reprimir, controlar o defender una población", incluyendo "operaciones de una baja visibilidad o de naturaleza encubierta o clandestina", y acciones de "guerra política, económica y psicológica" (Selser, 1987).

(*Muerte a los secuestradores*) para combatir a la guerrilla, y de hecho, son sobradamente conocidos los vínculos de los paramilitares de Carlos Castaño con el narcotráfico. Aunque el principal objetivo de la administración estadounidense al introducir el discurso de la *narco-guerrilla* era convertir a los subversivos en delincuentes comunes, el efecto perverso de dicha estrategia ha sido, paradójicamente, politizar a los mafiosos; según Orozco Abad (1990), la retórica de la *Guerra* contra el narcotráfico impuesta por Estados Unidos consiguió bloquear tanto en 1984 -diálogos de Panamá- como en 1989 -Iniciativa de Paz del Presidente Barco- los intentos de negociación entre las autoridades colombianas y los barones del Cártel de Medellín, quienes, después de años de una coexistencia basada en la cooptación y el soborno, se vieron demonizados y acorralados, y se convirtieron en una organización armada de carácter subversivo ("Los Extraditables") capaz de declarar públicamente una guerra sin cuartel al Estado.

Si bien es innegable que movimientos armados como Sendero Luminoso o las FARC han recurrido al *impuesto revolucionario* en regiones como el Alto Huallaga, el Caquetá o el Guaviare (aprovechando las condiciones creadas por la política de erradicación de la coca promovida por Washington para abatir aeronaves dedicadas a tareas de fumigación y poder así presentarse como "protectoras" del campesinado), no lo es menos que la vinculación con el narcotráfico de las fuerzas armadas de Perú, Bolivia y Colombia (o incluso de países de tránsito, como México, Honduras y Paraguay) ha sido todavía más estable y profunda ⁷.

El discurso de la *Guerra contra las drogas* y la *narco-guerrilla* parece haberse convertido en una actualización de la Doctrina Monroe, gracias a la cual la administración estadounidense ha podido legitimar -por lo menos, ante su propia ciudadanía- una agresiva política exterior en el hemisferio, tan intervencionista como la de los peores años del *Big Stick*, justificando prácticas como la invasión de Panamá, la instalación de bases permanentes y de redes de radares en territorio latinoamericano (gracias a los cuales se ha podido implantar una política muy agresiva de interceptación de aeronaves no identificadas en el espacio aéreo amazónico), un aumento sin precedentes de medios económicos para las fuerzas armadas, la creación de un nuevo mecanismo de presión diplomática y económica -el llamado proceso de certificación- sobre otros países, o el permanente sabotaje de las conversaciones de paz entre el gobierno colombiano y las guerrillas.

7. Orozco Abad (1990:38), a propósito del caso colombiano, ha planteado que "...la alianza narco-guerrillera, en los lugares en que se dio, había tenido un carácter simplemente táctico y pasajero, en tanto que la alianza entre narcotraficantes, militares y hacendados de derecha, de la cual surgieron los grupos paramilitares, habría de tener un carácter estratégico y hartamente duradero". El caso de Bolivia es todavía más evidente, puesto que nunca ha existido vinculación alguna entre los grupos subversivos y el narcotráfico, mientras que es sobradamente conocido que la misma alianza entre fuerzas armadas, narcotraficantes, paramilitares y terratenientes llegó a gobernar el país -con alguna fugaz interrupción- entre 1971 y 1982.

El adoctrinamiento de las fuerzas armadas latinoamericanas en los cursos de estrategia de Fort Bragg o Fort Gulick, y la propia necesidad de los militares latinoamericanos de redefinir su rol social en el nuevo marco democrático -sin renunciar, por ello, a perder los espacios de poder político y económico obtenidos durante la etapa dictatorial- han fomentado que el discurso de la *narco-guerrilla* haya sido asumido de forma tan inmediata y acrítica por parte del estamento castrense de países como Bolivia; así, por ejemplo, el General Elías Gutiérrez, comandante de la FELCN, definía en un debate público la lucha contra el narcotráfico explícitamente como un Conflicto de Baja Intensidad:

“La guerrilla de izquierda, huérfana del apoyo que recibía del Comunismo Internacional en otras épocas y acostumbrada a una vida fácil, sin trabajar, hoy vende su “protección” armada al narcotráfico (...). Todo esto prueba que el narcoterrorismo se constituye en un problema de seguridad nacional, donde las Fuerzas Armadas se ven en la obligación de participar” (SEAMOS 1991:71).

Especialmente inquietantes son los criterios de dicho General a la hora de definir al *enemigo interno* de dicha guerra, puesto que insinúan un escaso respeto por la democracia y el pluralismo:

“El enemigo interno son los narcoproductores pertenecientes a los carteles cipayos y sus APOLOGISTAS que defienden la producción excedentaria de la coca teniendo la plena certeza que dicha hoja se convierte en cocaína. También están incluidos los indiferentes, que piensan que no es su problema y adoptan la política de “dejar hacer y dejar pasar...” (SEAMOS 1991:72).

En esta misma línea, el General Tapia Montaño, en un manual sobre el Conflicto de Baja Intensidad, no duda en incluir entre las “formas de ataque a la Sociedad Boliviana”, junto a la guerrilla, el terrorismo y el sabotaje, el “cultivo, fabricación, tráfico y consumo de drogas peligrosas” (categoría en la cual dicho General incluye a la hoja de coca), identificados como una forma de “agresión interna” (Tapia, 1991:4).

La peculiaridad del caso boliviano es que, ante la inexistencia de una fuerza guerrillera de una mínima entidad y arraigada en las zonas rurales, las autoridades políticas y militares se han visto obligadas, para justificar el despliegue para-bélico en el Chapare, a recurrir a las supuestas conexiones de los cultivadores de coca con grupos armados extranjeros, de origen peruano o colombiano, aunque nunca hayan presentado a la opinión pública ninguna evidencia mínimamente creíble de dicha relación. En Bolivia, durante los años 80 y 90 han existido algunas organizaciones terroristas (como la Comisión Néstor Paz Zamora, las Fuerzas Armadas de Liberación Zárate Willka, o el Ejército Guerrillero Tupac Katari), pero todas ellas se han caracterizado por su tamaño minúsculo, por tener una vida muy efímera y por una implantación exclusivamente urbana. Ante esta situación, las autoridades políticas y militares bolivianas y los portavoces de la administración estadounidense optaron por buscar la conexión narco-guerrillera en el exterior.

La primera manifestación de este discurso consistió en el anuncio por parte del gobierno de Paz Zamora (1989-1993) de la posible penetración o conexión de Sendero Luminoso en el Chapare, hipótesis planteada por el semanario

Newsweek, y recogida inmediatamente por las autoridades civiles y militares bolivianas (*Presencia*, 4 y 7 de septiembre de 1991; *Los Tiempos*, 5 de septiembre de 1991). La administración de Sánchez de Lozada (1993-1997), caracterizada por una brutal intensificación de la presión militar en el Chapare, convirtió el espantajo de la *narcoguerrilla* en un concepto de uso casi rutinario al referirse a la situación social en el trópico de Cochabamba, aunque ante la escasa credibilidad que en aquel momento podía merecer la amenaza de Sendero Luminoso o del ya desarticulado EGTK, redefinió el enemigo exterior identificándolo con la presunta implantación de los cárteles colombianos en el Chapare, la cual vendría acompañada de una inminente explosión de violencia *narcoterrorista* que daría lugar a una "colombianización" del país. Posteriormente, la comparación retórica formulada por algunos dirigentes cocaleros entre la tensa situación del Chapare y el alzamiento de Chiapas fue tomada al pie de la letra por el gobierno de Sánchez de Lozada, que empezó a agitar el fantasma de una insurrección armada en el *Chiapare*, llegando incluso a identificar a un sector de la cooperación internacional (las "ONGs subversivas") como posible caballo de Troya del zapatismo en el país.

El enésimo intento de implicar a los cocaleros con grupos armados ha tenido lugar en 1999, cuando el Gobierno del Gral. Banzer aseguró haber detectado la presencia en el país de miembros de las FARC colombianas supuestamente desplazados al Chapare para reclutar cocaleros e instruirlos militarmente; el propio comandante de las FARC Raúl Reyes desmintió desde Colombia la disparatada acusación, y el Ministro boliviano de Interior tuvo que admitir finalmente que los tres ciudadanos colombianos detenidos tuvieron que ser liberados sin cargo alguno (*Los Tiempos*, 4, 6, 8 y 9 de noviembre de 1999).

La estrategia de *Guerra a las drogas* adoptada por la administración estadounidense desde los años 80 priorizó la intervención militar sobre las regiones andinas productoras de hoja de coca frente a otras líneas de actuación, como la educación y prevención del consumo de drogas, los programas de desintoxicación, la intensificación del control terrestre, aéreo y marítimo de las importaciones de cocaína, y la lucha contra el blanqueo de narco-dólares o el tráfico internacional de precursores químicos. Aunque dicha opción fuera a todas luces desproporcionada, diplomáticamente inaceptable, social y políticamente regresiva, y de una eficacia más que discutible, según la criminóloga venezolana Rosa Del Olmo también presentaba indiscutibles ventajas para los intereses de Washington:

"De esta manera (...), se resuelven varios problemas prácticos -que más bien deberían llamarse de política doméstica, como por ejemplo: 1/ se continúa "la guerra contra las drogas" sin abordar el problema básico de por qué se consumen; 2/ aplicar la ley en otros países no crea los problemas que se les presentan a las autoridades americanas dentro de los Estados Unidos en torno a los derechos civiles, y 3/ si bien es difícil evaluar el éxito obtenido en el control interno, es prácticamente imposible cuando las gestiones involucran a países extranjeros" (Del Olmo, 1989:82).

En cambio, tal como han señalado Bagley & Tokatlian (1991:247) el modelo de lucha contra el narcotráfico definido por Washington no era visto por los

gobiernos latinoamericanos como legítimo, creíble ni equitativo: "...no se consideraba legítimo en Latinoamérica y el Caribe, porque su política y sus prioridades esenciales se entendían como productos de decisiones unilaterales, llevadas a cabo por los políticos estadounidenses, que no reflejaban las necesidades y preferencias de los otros estados en la región. No era creíble porque el régimen propugnado por los Estados Unidos ponía demasiado el acento en las estrategias y tácticas de oferta -detener las drogas en la fuente o en el tránsito por Latinoamérica y el Caribe- y muy poco en las medidas de demanda -reducción del consumo en los Estados Unidos y control de las exportaciones químicas de Estados Unidos, del tráfico de armas, y de las operaciones de lavado de dinero-. No se consideraba simétrico porque no distribuía equitativamente los costes de la puesta en marcha de dicho esquema de lucha contra la droga: los sacrificios humanos, institucionales y económicos exigidos a las naciones de Latinoamérica y el Caribe eran desproporcionadamente más grandes que los que se esperaban de Estados Unidos."

3. Conclusiones

La aplicación por parte de la diplomacia estadounidense de las nuevas prioridades marcadas por los gobiernos de Reagan y Bush -que convirtieron la lucha contra la cocaína en uno de los principales objetivos de su política hemisférica- y del enfoque criminalizador de los países productores, ha dado lugar a partir de mediados de la década de los 80 a una verdadera *cocainización* de las relaciones bilaterales con Bolivia.

En estas condiciones, el discurso de la *Guerra contra las drogas* esgrimido por las sucesivas administraciones estadounidenses se ha convertido en un valioso instrumento propagandístico que ha permitido disimular o minimizar las evidentes contradicciones de las políticas antidrogas implementadas por las autoridades estadounidenses, ha camuflado los intereses de la *real-politik* de Washington bajo un disfraz de aparente *sheriff* hemisférico con el propósito de legitimar intervenciones unilaterales en el exterior, y ha servido para justificar ante la opinión pública estadounidense (y buena parte de la internacional) medidas (políticas, legales y policiales) extremas, caracterizadas por su carácter desproporcionado y su manifiesta inadecuación jurídica.

Pero además de todo esto, el discurso de la *Guerra contra las Drogas* también ha tenido el efecto de oscurecer la comprensión de la verdadera naturaleza del boom de la coca de los años 80 en la región andina, y por extensión, del funcionamiento de un fenómeno tan complejo y global como es el narcotráfico. Tal como ha señalado Adrián Bonilla (1993:29), los planteamientos geopolíticos de la administración estadounidense a propósito de la lucha contra el narcotráfico reflejan una concepción del mundo de inspiración netamente hobbesiana, en la cual los diferentes Estados son representados de forma monolítica y organicista, como actores racionales y unitarios que resuelven sus contenciosos recurriendo a la razón de la fuerza. Este tipo de esquemas resultan, obviamente, demasiado reduccionistas y maniqueos como para poder proporcionar un

análisis mínimamente lúcido de un fenómeno de tal complejidad. En primer lugar, dicho planteamiento no permite reconocer la multiplicidad y diversidad de actores sociales y de intereses existentes dentro de cualquier Estado-nación, y refuerza los estereotipos difundidos por titulares periodísticos del tipo “Bolivia exporta cocaína”, que dan por supuesta una intrínseca identidad de intereses de toda la nación en torno al narcotráfico, al mismo tiempo que ocultan que, si un país “exporta” cocaína es porque otro -Estados Unidos, en particular- está dispuesto a “importarla” pagando precios astronómicos; en definitiva, reducen el tráfico de drogas a un falaz juego de suma cero, con lo cual estigmatizan y criminalizan a los países señalados como “productores”, resaltando los beneficios que obtienen de dicha relación, mientras que los países “consumidores” son presentados como las víctimas impotentes.

Finalmente, este enfoque maniqueo tampoco refleja el carácter esencialmente transnacional de un fenómeno como el narcotráfico, que implica la existencia de complejas redes económicas de ámbito planetario, y que genera importantes dividendos en los países no productores, a través de actividades como la exportación de precursores químicos o sobre todo, del blanqueo de capitales. Y por último, tampoco contempla suficientemente la complejidad de los factores contextuales -de carácter histórico-cultural, o socio-económico- que rodean a la producción y el procesamiento de la coca en países como Bolivia, planteamiento que ha contribuido tanto a desenfocar los verdaderos objetivos y obstáculos del llamado *Desarrollo Alternativo* (Viola, 2000), como a privilegiar las soluciones estrictamente represivas.

Bibliografía citada

BAGLEY, Bruce M. & Juan Gabriel TOKATLIAN.

“Droga y dogma: la diplomacia de la droga de Estados Unidos y América Latina en la década de los ochenta”, *Pensamiento Iberoamericano*, Madrid, 19 (1991), pp. 235-255.

BONILLA, Adrián.

Las sorprendentes virtudes de lo perverso. Ecuador y narcotráfico en los 90. Quito: FLACSO/Abya-Yala, 1993.

BOURDIEU, Pierre.

Sur la télévision. París: Liber, 1996.

CORTEZ, Roger.

La guerra de la coca. Una sombra sobre los Andes. La Paz: FLACSO-CID, 1992.

COVINGTON, Paula.

“Cubrimiento del comercio colombiano de la droga por parte de la prensa de Estados Unidos”, en Tokatlian & Bagley (Comps.) *Economía y política del narcotráfico*. Bogotá: CEREC/Universidad de los Andes, 1990, pp. 389-420.

DEL OLMO, Rosa.

Los discursos sobre la droga. La Paz: HISBOL, 1989.

FARTHING, Linda.

"Social Impacts Associated with Antidrug Law 1008", en M. B. Léons & H. Sanabria (Eds.) *Coca, Cocaine, and the Bolivian Reality*. Albany: State University of New York Press, 1997, pp. 253-269.

GRAZIA, Jessica de.

DEA: The War Against Drugs. Londres: BBC Books, 1991.

LAKOFF, George & Mark JOHNSON.

Metáforas de la vida cotidiana. Madrid: Cátedra, 1980.

LEE III, Rensselaer W.

"La conexión narco-guerrilla", *Revista Occidental*, Tijuana, 7(3), (1990), pp. 271-310.

OROZCO ABAD, Iván.

"Los diálogos con el narcotráfico: historia de la transformación fallida de un delincuente común en un delincuente político", *Análisis Político*, Bogotá, 11, (1990), pp. 28-58.

PAINTER, Michael & Roger RASNAKE.

"Human Rights Dimensions of the War on Drugs", *Development Anthropology Network*, Binghampton, 7 (2), (1989), pp. 8-16.

PETTERSSON, Bjorn & Lesley MACKAY.

Violaciones de los Derechos Humanos causadas por la "Guerra contra las drogas" en Bolivia. Cochabamba: Red Andina de Información, 1993.

QUEISER MORALES, Waltraud.

"The War on Drugs: a New US National Security Doctrine?", *Third World Quarterly*, 11 (3), (1989), pp. 147-169.

RAMOS, Verónica & Theo RONCKEN.

"En el trópico boliviano la guerra minuto tras minuto", *Acción Andina*, Bogotá, 1, (1997), pp. 61-74.

REINARMAN, Craig & Harry G. LEVINE.

"The Crack Attack: America's Latest Drug Scare, 1986-1992", en J. Best (Ed.): *Images of Issues. Typifying Contemporary Social Problems*. Nueva York: Aldine de Gruyter, 1995, pp. 147-186.

RONCKEN, Theo.

"Bolivia: la impunidad y el control de la corrupción en la lucha antidrogas", en A.A.V.V.: *Guerra antidrogas, democracia, derechos humanos y militarización en América Latina*. Guatemala: CEDIB/Transnational Institute-Inforpress, 1997, pp. 39-42.

SEAMOS.

Los efectos de la interdicción en los organismos nacionales de seguridad y en la institucionalidad del Estado boliviano. La Paz: SEAMOS, 1991.

SELSER, Gregorio.

"La intensa guerra de baja intensidad. Concepto, definiciones, objetivo", *Nueva Sociedad*, Caracas, 89 (1987), pp. 100-113.

TAPIA MONTAÑO, Rafael.

Conflicto de Baja Intensidad. Análisis y propuesta. N. I.: Editorial Julio Méndez, 1991.

THOMPSON, Kenneth.

Moral Panics. Londres: Routledge, 1998.

TOKATLIAN, Juan Gabriel.

"Reflexiones en torno a las drogas y la Seguridad Nacional. ¿La amenaza de la intervención?", en Tokatlian & Bagley (Comps.), *Economía y política del narcotráfico*. Bogotá: CEREC/Universidad de los Andes, 1990, pp. 351-364.

TOKATLIAN, Juan Gabriel & Bruce M. BAGLEY (Comps.).

Economía y política del narcotráfico. Bogotá: CEREC/Universidad de los Andes, 1990.

VIOLA, Andreu.

"Crónica de un fracaso anunciado: coca y *Desarrollo Alternativo* en Bolivia", en V. Bretón, F. García & A. Roca (Eds.), *Los límites del desarrollo*. Barcelona: Icaria, 2000, pp. 161-203.

VIOLA, Andreu.

"¡Viva la coca, mueran los gringos!" *Movilizaciones campesinas y etnicidad en el Chacabambino (Bolivia)*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 2001.

Mesa V

Hagamos memoria, no cambien la historia

Coordinadores:

Miquel Izard

Javier Laviña

Gabriela Dalla-Caballero

De que sirve reflexionar?

Hace ocho años en la "Declaración de Srebrenica" denunciábamos y deplorábamos la vesania estatal contra gente y naturaleza, acelerada en los últimos 510 años, y lo perpetrado por demasiados cronistas que al servicio del sistema lo ocultan, disfrazan o tergiversan.

Hecatombes y catástrofes no cesan, se multiplican, de Ruanda a todos los confines de la rosa de los vientos, de Kosovo a Chechenia, contra kurdos o indonesios, contra mapuches o ianomanis.

Y el estado de Israel, que dice representar un pueblo que ha padecido tantas canalladas, alcanza el paroxismo en su escalada de desatinos atacando y destruyendo el centro cultural Jalil Sakatani o masacrando en el campo de Yenin.

De nuevo evidencian más sensibilidad y perspicacia los creadores que los memorialistas. El Roto (El País 11/04/02) dibuja energúmenos fáciles de identificar que espetan "la fuerza nos dará la historia, y la historia nos dará la razón".

CONSTRUCCIÓN IDENTITARIA; IMAGINAR A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Dolores Juliano
Universitat de Barcelona

Inventando un pasado

“Solamente se nos da el presente. Pero en este presente podemos vivir una cierta relación con el pasado, una relación presente con lo que ya no lo es: la memoria” Comte-Sponville, André (2001:74)

Dentro de la línea de estudios de la construcción imaginaria de tradiciones, iniciados por Hobsbawn en 1983 con su conocida compilación *The Invention of Tradition*, y seguida para el área del Río de la Plata por Prieto (1988), Sarlo (1988) y el interesante trabajo de Shumway (1993) *La invención de la Argentina*, intentaré analizar el proceso a partir del cual, desde mediados del siglo XIX hasta mediados del XX, determinados equilibrios de poder, que beneficiaban a ciertos sectores de la población argentina, se constituyeron en un modelo, en gran medida consensuado por el resto de la población.

En este caso un sector, los terratenientes de la pampa húmeda, consiguieron imponerse por un tiempo prolongado y en condiciones de poder acallar la voz de sus opositores. Así el problema se desplazó de las tácticas puntuales de manipulación, a las estrategias sobre las estructuras. Se trataba de actuar sobre aquellos resortes que resultan más eficaces en el largo plazo para lograr imponer a la sociedad las transformaciones más convenientes para el propio grupo, y una vez conseguido esto, lograr que la autorreproducción de la sociedad implicara la autorreproducción legitimada de las relaciones de poder existentes.

Para conseguirlo se generó un complejo proceso de construcción simbólica de un pasado imaginario, al mismo tiempo que se diseñó una institución: la escuela pública, a partir de la cual y mediante la enseñanza de una historia

construida al efecto, ese pasado debía transformarse en “memoria colectiva” del conjunto de la población (nativos, inmigrantes y sus descendientes)

Una escuela y una historia hechas a medida

La importancia dada en Argentina, desde la “Organización Nacional” en 1860, a la escuela, se puede apreciar tanto estudiando las propuestas oficiales que reiteradamente enfatizaban la importancia de la educación sistemática, como analizando los resultados concretos de la política educacional.

En la primera vertiente, la propaganda oficial sobre la importancia de la escuela dentro del modelo liberal de construcción de la Nación, y las medidas tomadas para controlar y sistematizar este aspecto, han hecho a veces sobrevalorar los recursos económicos y los esfuerzos humanos implicados en el proyecto de generalizar la escolarización, que como lo demuestra Vedoya (1973), estuvo lejos de transformarse en prioridad financiera. Sin embargo, lo que está fuera de duda es que para la “Generación del 80” fue una prioridad estratégica, a la que se le encomendaron los siguientes objetivos (además del evidente de promover una alfabetización generalizada):

- a - Terminar con los vestigios de la cultura tradicional colonial e indígena.
- b - Brindar un marco de referencia homogéneo a los hijos de los inmigrantes.
- c - Legitimar la estructura de poder existente.
- d - Sentar las bases de un nuevo tipo de sociedad: capitalista dependiente.

Cada una de estas finalidades generó propuestas concretas en términos de planes de estudio y programas escolares, que variaron a lo largo de la época de consolidación del modelo, pero que en general se concretaron en los siguientes aspectos con relación a cada objetivo:

- A - Rechazo de incluir en la historia nacional la tradición cultural indígena. Desconocimiento de su existencia. Tratamiento del tema en forma somera y fragmentaria en los textos escolares. Visión desvalorizadora de todo lo indígena. Falta de recuperación o recuperación folklórica. Estudio de la historia a partir de la conquista española. Negación o desconocimiento de los elementos indígenas (lingüísticos, culturales o raciales) que subsisten en la población actual.
- B - Simultáneamente se produjo un rechazo de la tradición cultural hispana. Visión peyorativa y folklorizante de sus realizaciones. Bajo un discurso aparentemente positivo sobre la “madre patria”, se transmite una imagen de España como oscurantista y arcaizante.
- C - Énfasis escolar en los aspectos geográficos de la identidad sobre los históricos, relacionado con una concepción de la identidad étnica de base territorial y no por un origen común. Manejo de una lengua sincrética y uniformizadora.

- D - Construcción de una "historia oficial" fuertemente legitimadora del grupo social que la generó; en la cuál los adelantos técnicos, los progresos económicos, el desarrollo urbano y la consolidación del territorio aparecen vinculados a nombres de "próceres" representantes o aliados de familias de la oligarquía, que se sacralizan como héroes fundadores y a los que se les brinda un culto escolar desembozado. Repetición en cada curso de todo el ciclo de conmemoraciones. Sustitución de las memorias individuales por esta memoria colectiva y uniformizadora.
- E - El desarrollo de la opción anterior implica propiciar una aceptación global del grupo dominante y de las políticas que ha llevado a cabo. Mediante la identificación de sus representantes más conspicuos con la nación misma, se logra equiparar las críticas a la oligarquía con críticas al país, o falta de sentimientos patrióticos.
- F - Esta sociedad desgajada de su historia real se presenta así misma como un proyecto hacia el futuro. Proyecto que implica desarrollo económico de tipo capitalista dependiente, competencia individual, cálculo racional de riesgos, ética basada en el triunfo y en general todo lo que se entiende como "modelo occidental" contrapuesto con las formas tradicionales.

La función principal de imaginar, diseñar y transmitir ese pasado construido a medida, era la de generar valores compartidos y sentido de pertenencia, por lo que importaba más construir una historia de "modelos de conducta" que de acciones. El mecanismo de transmisión fue múltiple: en términos de contenidos se dio preferencia al estudio de la historia, pero además gran parte de la carga emotiva que influye en las conductas, se confió a la eficacia de los rituales que acompañaban toda la vida escolar.

El mismo sector social que proveyó los gestores del proyecto de Organización Nacional y de agresión y exterminio de la población indígena y su reemplazo por inmigrantes sin derechos previos sobre la tierra, fue el que produjo los hombres que diseñaron y difundieron la institución escolar. Entre ellos los más destacados fueron Sarmiento¹ y Alsina. También generó los que escribieron las primeras versiones de la "Historia Oficial": Mitre y Vicente Fidel López; y las adaptaciones que la escuela transmitiría en los siguientes cien años, a través de manuales de enseñanza de historia, como los de Levene o Ibañez.

La historia construida de esta manera, puede definirse como una utopía, ubicada imaginariamente en el pasado. De ella se había suprimido todo lo referente a enfrentamientos de clase, étnicos, de género o de sectores sociales. Las luchas se explicaban en un contexto metafísico, entre buenos y malos. Los primeros eran los patriotas, luchando primero contra las invasiones inglesas, lue-

1. En un juego de espejos, cada uno de ellos encomiaba a los demás y los relacionaba con el proyecto educativo global. Así Sarmiento en la fundación de una escuela en 1859, comparaba a Mitre con los generales romanos y clamaba: "¡Gloria al soldado historiador!" (Doc. del Arch Hist. Pcia. Bs As. Tomo IX 1939:87). A su vez, el mérito de Mitre era haber escrito una historia laudatoria de Belgrano.

go contra los españoles y más tarde contra la barbarie encarnada en los indios y en los habitantes de las provincias del interior. Estos patriotas eran los “próceres” objetos de un verdadero culto. En la escuela se cantaban canciones en su honor, se ponían flores junto a sus retratos y no se aceptaba ninguna crítica sobre cualquier aspecto de su actuación. Como en otros casos de “culto a la personalidad” se proponían como modelos morales, que desde la infancia resultaban ejemplares. Cuando los datos más elementales podían poner en cuestionamiento el modelo, por ejemplo cuando un “prócer” había mandado fusilar a otro “prócer”, tanto peor para los datos. Esa parte de la historia se suprimía de los libros de texto².

Otra manipulación de la historia consistía en comprimir una trayectoria nacional ya corta, de menos de doscientos años, en su tercera parte. Los manuales en uso en las escuelas dedicaban el 90% del espacio del texto, a los 50 años que van desde 1810 a 1860 (Devoto 1992). En esta etapa se acumulaban los arquetipos morales, quedando limitado el conocimiento del período posterior a una nómina de presidentes.

De este modo la escuela, y complementariamente el servicio militar obligatorio, ha cumplido en Argentina (y en forma algo más atenuada en Chile y Uruguay) la función de suministrar a las nuevas relaciones económicas, ciudadanos libres de las ideologías tradicionales, de la misma manera que la apropiación de la tierra por el sector terrateniente los había liberado de las antiguas relaciones de producción. El patriotismo, que era presentado como único modelo válido, se relacionaba con la aceptación acrítica de este ideario, y durante cien años debió ser interiorizado por maestras y maestros, como parte fundamental de sus obligaciones docentes.

Las pocas críticas

Los análisis alternativos no provenían de los partidos políticos de izquierda, que formados mayoritariamente por inmigrantes y sus hijos, tendían a aceptar con la fe del “nuevo converso” los valores que se les ofrecían, como consustanciales a la sociedad a la que se habían integrado. Las primeras críticas se originaron en sectores de terratenientes desplazados del poder, que pretendían a su vez legitimar sus aspiraciones. Así durante la década de 1940-50, la disputa estuvo centrada sobre el valor que debía darse a la figura de Rosas y a la de su opositor Rivadavia. Los historiadores “revisionistas” como Irazusta, José María Rosa, Puentes o Azpiri organizaban sin embargo sus textos de la misma manera que los partidarios de la “Historia Oficial”, manteniendo el mismo peso comparativo para el período previo a la Organización Nacional y el mismo énfasis en los aspectos jurídicos y territoriales. En el ámbito escolar, la discusión de los historiadores se reflejaba en adscripción o rechazo al culto de uno u otro, aunque el planteamiento tradicional se imponía por encima del revisionista³.

2. Así se suprimen el encarcelamiento de Castelli y los fusilamientos de Liniers y de Laprida.

Así el modelo al cual se pretendía amoldar a toda la población, no estaba formado por una tradición cultural específica (salvo un vago europeísmo) sino por los ejemplos individuales de algunos miembros de la clase social dominante, lo que constituía un modelo de adscripciones personalistas. La falta de referentes reales del modelo, actuaba en el sentido de propiciar la rigidez de su transmisión y funcionaba como un velo que dificultaba la construcción de tradiciones culturales específicas

El reverso de la medalla

El intento de generar un poderoso “nosotros” exigía la construcción de un anti-modelo, algún colectivo desechable y estigmatizable en oposición al cual se desarrollara el modelo positivo. Un negativo tan inventado como el referente heroico de los próceres, que justificara con sus deficiencias, su supresión física e intelectual. Existe una amplia literatura que muestra como todo el pensamiento occidental se ha edificado sobre (y en oposición con) la imagen de un “otro” aborrecible, ya sea bárbaro o salvaje. Algunos trabajos, como el de Bartra (1992) muestran la falta de relación de estos estereotipos con referentes reales. Aunque el proceso de crear contrarios aborrecibles venía perfilándose desde mucho antes, la ideología evolucionista, idealizadora del progreso, clasificatoria y racista, de las últimas décadas del XIX, dio el marco teórico a este modelo y señaló con claridad quienes eran los estigmatizables. Los pueblos de color que habían sufrido procesos colonizadores.

En Argentina este modelo general facilitó la construcción ideológica de una sociedad profundamente escindida, propiciando lo que Shumway define como una “mitología de la exclusión” que forma parte constituyente de las “ficciones orientadoras” de la población.

Como hemos visto, el primer ensayo de análisis crítico de la imagen patriótica formulada y transmitida por la escuela no intentaba superar las dicotomías sino sólo lograr una inversión parcial del modelo, con sus nuevas canonizaciones y viejas demonizaciones. De este modo, Ernesto Sábato puede hablar del país como de una “sociedad de opositores”, en la que resulta más fácil estar *contra* las opciones propuestas que *a favor* de alguna política o práctica concreta.

Como ha subrayado Viñas (1982) la identidad argentina se construyó en el s. XIX en contraposición con un referente negativo. Este fue el conjunto de gauchos, mestizos e indio, para el sector oligárquico liberal representado por Sarmiento, y solamente los indios para autores como Hernández. Puntualmente algunos intelectuales como Mansilla, se distanciaron del modelo de la desvalorización de los indígenas, aunque sin criticarlo.

3. Shumway subraya la virulencia del enfrentamiento entre “rosistas” y “rivadavianos” o “sarmientinos” en una época tan tardía como 1975.

La definición de quién pertenece al propio grupo y quién será considerado como extraño o extranjero, depende de opciones que podemos definir como políticas. La legislación al respecto no se limita a reflejar la realidad, sino que es un elemento a partir del cual, ésta se construye activamente⁴.

Según las interpretaciones esencialistas, cada grupo humano resultaría portador de determinados contenidos culturales que los diferencian de los otros grupos y que constituyen su "legado" a transmitir a las nuevas generaciones y la base a partir de la cual se reivindica la pertenencia étnica. En la actualidad este tipo de interpretaciones han sido reemplazadas por modelos dinámicos, de base interaccionista y constructivista, que subrayan la variabilidad de los contenidos, la arbitrariedad de su selección y las estrategias dinámicas a partir de las cuales se definen, aceptan o rechazan las pertenencias étnicas.

El proceso de construcción de la identidad (y por consiguiente la delimitación de quienes no están incluidos) pasa entonces por etapas muy diversas, en las que cambian los actores implicados y los valores a los que se les da prioridad. Estos procesos implican opciones políticas, por lo que resulta importante analizar cuales son los modelos de pertenencia y delimitación utilizados en cada caso. La construcción de lo que Halperin Donghi (1951) llama "mitos fundacionales" o Nicolás Shumway (1993) denomina "ficciones orientadoras"⁵ es un elemento importante para cohesionar y dar sentido a las políticas a partir de las cuales se procura generar pertenencia.

En Argentina, las élites gobernantes de la época de la organización nacional, no reivindicaban teóricamente la tradición cultural e institucional de la que provenían⁶. Pretendían cambiar el modelo, introduciendo un sistema económico más dinámico (como socios de la revolución industrial inglesa) y formas diferentes de organización social (aunque a este respecto estaban más de acuerdo con las "formas" democráticas, que con facilitar verdadera representatividad). Algunos de ellos eran hispanófilos y en general, pretendían construir un modelo de Estado basado en principios diferentes a los de la península.

El estatus de los indios como ciudadanos, fue durante mucho tiempo ambiguo, y como analizo en otro trabajo (1988 b), incluso en la actualidad hay una

4. Los desarrollos teóricos de la identidad étnica como construcción social, que incluye la delimitación de fronteras con los que son rotulados como extranjeros u "otros", se apoyan en el interaccionismo simbólico a partir de los aportes de Barth (1976) Han sido trabajados en Francia por Althabe (desde el punto de vista de la Antropología) y por Goubert y Lequin (1992), Garden (1992) y Gaudemont (1992) desde la Historia. En Catalunya se ha abordado el tema desde la Antropología, la Sociología, la Psicología y la Historia: Comas (1990) Comas y Pujadas (1991) Provansal (1993) Solé (1982) Alvarez y Vila (1993) Izard (1992, 2000) Juliano (diversos trabajos)

5. Este tipo de configuraciones mentales a partir de las cuales se otorga sentido a las acciones y experiencias grupales, ha merecido la atención de los historiadores a partir principalmente del trabajo de Hobsbawm (1992). También el historiador indonesio Abdullah (1989) ha trabajado en la misma línea, con la "historia de la formación de nociones"

6. Esto no quiere decir que no existieran propuestas alternativas, sino que los nacionalistas que reivindicaban la tradición española (como Rosas) la población gaucha (Hidalgo, Hernandez, Alberdi en su época tardía) o aún la india (Artigas, Mansilla en algunos aspectos) no tuvieron continuidad ni poder para imponer sus puntos de vista.

fuerte tendencia a identificar su situación marginal en la sociedad argentina, condicionada por ocupar territorios próximos a las fronteras, y contar con escaso peso demográfico, económico y político; con una condición asignada de extranjeros⁷.

Dentro de este marco ideológico se realizan política de reemplazo de población, que implicaba la legitimación del genocidio de sectores autóctonos (indios, gauchos) capaces de cuestionar o resistir, las estrategias de concentración del poder económico y político de las clases dominantes. Van en esta línea las campañas militares contra los mapuches y la del Chaco, las guerras contra las provincias del interior, la fragmentación territorial, renunciando a zonas conflictivas y frases como la de Sarmiento que recomendaba (y realizaba) "No hay que ahorrar sangre de gauchos".

La contrapartida fue el recurso a la migración como estrategia poblacionista. En estas condiciones se construye un modelo al que se aspira a convertir a toda la población, que se elabora simbólicamente como "europeísmo" genérico y que se adjudica imaginariamente a los inmigrantes (que eran en realidad portadores de culturas regionales específicas)⁸.

Pero también este proyecto se desarrollaba principalmente en el plano de lo imaginario. Los inmigrantes que llegaban eran partícipes de la misma cultura que los colonos ya radicados, puesto que a la demanda de pobladores no respondieron norte-europeos, sino mayoritariamente italianos y españoles. Además los recién llegados eran de extracción social más baja que la media del país receptor. Ambos elementos se sumaban para configurar una situación en que objetivamente no podían aportar diferencias significativas en cuanto a "modernización".

En realidad los italianos provenían de un país que aún no se había constituido como Estado, y los españoles del modelo absolutista borbónico, con el agravante en ambos casos, que los mayores contingentes provenían de las áreas con sistemas económicos menos desarrollados. Por otra parte la elite que los traía, pese a sus discursos, no estaba dispuesta a ceder un ápice en sus ventajas y prerrogativas. Se produjeron entonces una serie de rupturas entre imaginario, discurso y práctica:

- * Modelo imaginario modernizante y democratizador, acompañado con una práctica autoritaria en lo político y agro-extractiva en lo económico.
- * Asignación a la inmigración de niveles culturales y experiencias políticas distintas de aquellas que realmente portaban.
- * Necesidad de desvalorizar la cultura autóctona, pues era patrimonio de los sectores sociales que se pretendía marginar, pero inclusión de sus ele-

7. Con frecuencia se argumenta que los mapuches son en realidad chilenos, los guaraníes paraguayos y los quechuas y aymaras, bolivianos.

8. Algunos observadores de la realidad rio-platense, como Rubén Darío, la interpretan desde la óptica de una amalgama creadora de nuevos valores. En su *Canto a la Argentina* dice: "Algunos vinieron de tierras lejanas ... todos son ahora linajes del Plata .. para grandes hechos que el destino aguarda"

mentos en el modelo a difundir, pues era también la de los sectores dominantes.

- * Rechazo del pasado en tanto que experiencia social, pero recuperación maníaca del mismo en lo referente a acontecimientos históricos y ejemplos personales.

Aunque en líneas generales, el eje escolar del proyecto pasaba por la enseñanza de la historia, en realidad éste se consolidó y fue tomando forma paulativamente.

La generación del 80 escribió su propia historia de clase a través de políticos transformados en historiadores, principalmente Bartolomé Mitre⁹. Esta historia comenzaba con la conquista española, a la que legitimaba como fuente del derecho de propiedad posterior, y realizaba una completa identificación entre los objetivos y proyectos del sector dominante y los intereses del país como un todo. Devoto (1992) señala sin embargo que la enseñanza de esta historia no tuvo un peso importante en los programas escolares de 1860 a 1890, y que sólo a fines de siglo fue tomando la prioridad absoluta de que disfrutaría en los cien años siguientes. Esto se produce fundamentalmente con el surgimiento de la "nueva escuela histórica" (Levene, Ravnani, Carvia) que asumió con criterios didácticos la historia oficial y redactó los manuales de uso escolar.

Desde el punto de vista de sus mecanismos de transmisión, la identificación con el modelo de país diseñado a través de la manipulación histórica, se presenta en la escuela objetivado a través de una fuerte ritualización de los símbolos exteriores de pertenencia, que pretende generar sentimientos más que apelar a la racionalidad y que se materializa a través de:

- * Reunión formalizada cotidiana y canto conjunto de himnos patrióticos, al comenzar y terminar cada día de clase. Izado y arriado solemne de la bandera cada día. Presencia pública de las banderas de ceremonia de cada escuela, en las fiestas patrióticas de cada ciudad.
- * Sacralización de símbolos y "próceres". Celebración cada año, de días dedicados a honrar a cada uno de los héroes fundacionales. Utilización ritualizada de escarapelas, banderitas y actos alusivos.
- * Uso de un uniforme obligatorio, igual en todas las escuelas del país, consistente en delantales blancos, que ocultaba o disimulaba las desigualdades sociales.
- * Organización de la totalidad del programa escolar sobre el eje de la conmemoración (no del estudio crítico ni del análisis) de los acontecimientos que jalonan la historia del país, en forma de unidades didácticas que subordinan los restantes contenidos.
- * Organización a la vez de esta historia, subrayando y reordenando distintos acontecimientos (muertes o nacimientos, batallas o declaraciones según

9. Vicente Fidel López, el otro gran historiador de fines del siglo XIX, es mucho más crítico en sus elaboraciones.

convenga) para que se puedan desarrollar cronológicamente a través del año escolar.

* Reiteración de esta estrategia, durante todos y cada uno de los años que dura la escolaridad obligatoria (hasta los 14 años).

Detrás de un discurso europeizante diseñado para el consumo popular, y en el que podían afianzarse los recientemente llegados, se mantenía el control de los medios de ascenso social (incluyendo el control de la prensa y la Universidad) en manos de un grupo bastante endógamo y receloso de los extraños. Las propuestas democratizadoras originadas en el seno de subsectores de la misma clase social (Alem, Irigoyen, de la Torre) o de los nuevos partidos de izquierda: socialistas, comunistas o anarquistas; resultaban entonces al mismo tiempo propuestas europeizantes, tendientes a hacer coincidir la práctica de los distintos sectores inmigrantes con el discurso que las valoraba positivamente. Así los movimientos de principios de siglo (como el que produjo la Reforma Universitaria o la elección en el 17 del primer diputado socialista del continente) no marcaban la oposición entre los valores portados por dos grupos sociales enfrentados y equivalentes (los autóctonos y los inmigrantes) y la pérdida de peso del primero con relación a los segundos (hipótesis de extranjerización) ni la desintegración de los segundos en los moldes de los primeros (hipótesis de asimilación). Se trataba de un juego a tres bandas, en que las clases sociales dominantes diseñaban una política que aparentemente reconocía primacía a los recién llegados, pero sólo en comparación con los sectores populares originarios; mientras que mantenía su propio sistema tradicional de prestigio, ligado al monopolio de la propiedad de la tierra.

La sociedad receptora resulta escindida así en dos sectores claramente diferenciados, en medio de los cuales se introduce la cuña de la gran inmigración. Este aporte que duplica la población de origen, presiona de manera opuesta sobre los dos sectores previos. Con respecto a los nativos pobres, rebaja su estatus social y sus posibilidades de promoción, aumentando la competencia por los lugares de trabajo y desvaloriza sus concreciones culturales específicas. Con respecto a los sectores dominantes (que son los que promueven la inmigración) los afianza en su posición de privilegio, permitiéndoles legitimar su acumulación de recursos económicos y dando base popular a su dominación de clase.

La destrucción sistemática que habían padecido los sectores populares autónomos desde mediados del XIX, y su progresiva marginalización del mercado de trabajo, reemplazados por la mano de obra inmigrante, hace que sus reivindicaciones desaparezcan temporalmente del escenario político argentino, y produce la ilusión que los únicos sectores políticamente activos eran los inmigrantes. Esta interpretación era compartida por las derechas (que luego de haber aniquilado las reivindicaciones campesinas, tenían que enfrentarse con las reivindicaciones obreras) y por los partidos "de clase" formados mayoritariamente por inmigrantes y muy desdeñosos de la capacidad cuestionadora de los "criollos".

Las consecuencias de las manipulaciones históricas

La cultura de la discriminación no ha dejado de dar frutos en la política posterior argentina. Así Videla podía justificar la eliminación de los disidentes, en la década de los 70, argumentando: "La represión es contra una minoría que nosotros no consideramos que sean argentinos" (Arditti 1999:8). La utilización de ese lenguaje excluyente no puede sorprender si se tiene en cuenta el desborde patriótico de la enseñanza pública tradicional. Así sus consecuencias, de alguna manera se extienden hasta el presente.

Berinstain (2000) señala como obstáculos a la convivencia, la existencia de graves polarizaciones sobre el pasado, la falta de elaboración de nuevos consensos sociales, la falta de crítica sobre los mitos identitarios y la identidad construida a partir del miedo al otro (o al caos). Todos estos elementos se han dado en Argentina, y se han agravado en los últimos años con la impunidad de los militares genocidas -y el sentimiento de impotencia que ello genera- el derrumbe económico y el desaliento social.

Ante esta situación, uno de los caminos es reconstruir la memoria, revisando críticamente el legado recibido y a partir de ello, sacar conclusiones que permitan la construcción de una sociedad que no sea racista, ni excluyente.

Quizás sea tarde para resarcir a los discriminados históricamente, a los indios y a los campesinos del interior, pero están sus descendientes que aún luchan por sus derechos, están los nuevos inmigrantes de los países limítrofes y están las víctimas más recientes de la política de "demonizar al enemigo" y eliminarlo.

Comparto con Berinstain la propuesta según la cual, la revisión de la memoria implica también la restitución de la integridad a las víctimas y la asignación de responsabilidades a los perpetradores de prácticas genocidas.

Bibliografía citada

ABDULLAH, T.

(1989): "Islam and the Formation of Tradition in Indonesia: A Comparative Perspective" en *Itinerario* 13.

ALTHABE, FABRE y LENCLUD (Direc.)

(1992): *Vers une ethnologie du present*. Collection Ethnologie de la France. Cahier 7. Ed. de la Maison des Sciences de l'Homme. Paris.

ALVAREZ, Ignasi y VILA, Ignasi.

(1993): "Nación, identidad y conflicto" (37 a 57) en Rev. *Mientras Tanto* N°52. Barcelona.

ÁLVAREZ, Ignasi.

(1993): *Diversidad cultural y conflicto nacional*. Madrid. Talasa Editores.

ARDITTI, Rita

(1999): *Searching for life. The Grandmothers of the Plaza de Mayo and the disappeared children of Argentina*. University of California Press Berkeley and Los Angeles, California.

BAILY, S.

(1982): "Las sociedades de ayuda mutua y el desarrollo de una comunidad italiana en Buenos Aires, 1858-1918" en *Rev. Desarrollo Económico* N°84.

(1983): "The Adjustment of Italian Immigrants in Buenos Aires and New York, 1870-1914" (281 a 329) en *The American Historical Review* Vol 88, N°2, abril. American Historical Association.

BARTH, Fredrik (Comp.)

(1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México. Fondo de Cultura Económica.

BERISTAIN, Carlos Martín

(2000): *Justicia y reconciliación. El papel de la verdad y la justicia en la reconstrucción de sociedades fracturadas por la violencia*. Cuadernos de trabajo N°27. Hegoa. Universidad del País Vasco.

COMAS, Dolores

(1990): "Emigración, etnicidad y redes de parentesco en un barrio de Tarragona" en *Identidades Colectivas* (CUCO y PUJADAS Edit.). Generalitat Valencia

COMAS, D. y PUJADAS, J. J.

(1991): "Familias migrantes: reproducción de la identidad y del sentido de pertenencia" (pp.36 a 56) *Rev. Papers* N°36. Univ. Aut. Barcelona

COMTE-SPONVILLE, André

(2001): *La felicidad, desesperadamente*. Barcelona. Paidós Contextos.

GARDEN, M.

(1992): "La réflexion d'un historien: La création de l'étrangeté" (445 a 465) en *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*. (Dir. LEQUIN). Larousse. Paris.

GAUDEMET, J.

(1992): "L'étranger: de l'image au statut" (17 a 65) en *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*. Dir LEQUIN. Larousse. Paris.

GOUBERT, Pierre

(1992): "Préface" en *Histoire des étrangers et de l'immigration en France*. LEQUIN Dir.. Larousse. Paris.

HALPERIN DONGHI, Tulio

(1951): *El pensamiento de Echeverría*. Buenos Aires

(1972): *Revolución y Guerra: formación de una elite dirigente en la Argentina Criolla*. Buenos Aires. Siglo XXI.

(1980): *Proyecto y construcción de una nación (Argentina 1846-1880)* Bs. As. Argentina . Biblioteca Ayacucho.

HOBSBAWM, Eric and RANGER, Terence

(Edits)(1992): *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press.

IZARD, Miquel

(1990): *Latinoamérica s. XIX. Violencia, subdesarrollo y dependencia*.

(1992): "Hombres aunque indios. 500 años de leyendas" (447 a 465) en *Conquista y resistencia en la historia de América* (GARCIA JORDAN e Izard, Compil.). Publicacions de la Universitat de Barcelona.

(2000): *El rechazo a la civilización. Sobre quienes no se tragaron que las Indias fueran esa maravilla*. Barcelona. Ediciones Península.

JULIANO, María Dolores, en RINGUELET (comp.)

(1987): "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria" en *Procesos de Contacto Interétnico*. (p 83 a 113). Ringuelet (Comp.) Ediciones Búsqueda. Buenos Aires.

(1988): "Expansión de fronteras sobre comunidades indígenas" en *La cara india, la cruz del 92. Identidad étnica y movimientos indios*. (p. 57 a 81). Edit. Revolución. Barcelona.

(1988): "La educación sistemática en situaciones de fricción interétnica. Las opciones de las comunidades indígenas americanas" (12 pp.) en *IV Congreso de Antropología*. Alicante.

(1988): "Un Dios a nuestra imagen y semejanza: el mito del buen colonizador" en *V Centenario del descubrimiento: historia de un genocidio* (p 17 a 25). Langaiak 11. IPES. Pamplona.

(1989): "Los mapuches. La cultura y la naturaleza" y "Los movimientos indios" en *Situación actual de la población indígena a l'América Llatina*. (pag. 113-156) Museu Etnològic. Ajuntament de Barcelona.

(1992): "L'expansió de fronteres el segle XIX a l'Amèrica Llatina" en *L'Avenç* N° 162, setembre (24 a 28). Barcelona.

(1993): *Educación intercultural. Escuela y minorías étnicas*. EUEDEMA. Madrid.

(1994): "Migraciones extracomunitarias y sistema educativo: el caso latinoamericano" pp. 147 a 161 en *Los retos de la inmigración. Racismo y pluriculturalidad*. Contreras Comp. Edit. Talasa. Madrid.

(1994): "Educación e inmigración. El caso de Argentina (1880-1980)" en *Memoria, creación e historia. Luchar contra el olvido*. (García Jordán, Izard y Laviña, Coord). Public. Universitat de Barcelona.

(1996): "Los mapuches, la más larga resistencia" en *Anuario IEHS N°11*. (pp. 303-338) Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional del Centro. Tandil. Argentina.

(2001): "Anomia y solidaridad. Los cambios de valores en el Cono Sur de América Latina" en *Pensar la complejidad del Sud*. Coordinador Edgard Morin. Barcelona. Institut d'Estudis Mediterranis.

PROVANSAL, Danielle; JULIANO, Dolores; BERGALLI, Valeria; MUÑOZ, Manuel y SANTA-MARIA, Enrique

(1993): "Identite Nationale et production sociales de l'etranger en Catalogne" (27 pag.) en *Colloque International Sur l'Image de l'Autre*. Hammamet. Tunisie.

PROVANSAL, Danielle

(1998): "La domesticación del otro. Enseñanza y colonialismo" en *Contra el fundamentalismo escolar. Reflexiones sobre educación, escolarización y diversidad cultural*. Barcelona. Virus Ed.

SHUMWAY, Nicolas

(1993): *La invención de la Argentina. Historia de una idea*. Emece. Edit. Buenos Aires

SOLE, Carlota

(1982): *Los inmigrantes en la sociedad y en la cultura catalanas*. Ed. Península. Barcelona.

SZUCHMAN, Mark D.

(1977): "The limits of the melting pot in urban Argentina: marriage and integration in Córdoba 1869-1909" en *Hahr* N°57.

(1990): "Childhood Education and Politics in nineteenth-Century Argentina: The Case of Buenos Aires" en *Hispanic American historical Review* 70:1 Duke University Press.

VEDOYA, J. C.

(1973): *Como fue la enseñanza popular en la Argentina*. Edit. Plus Ultra. Bs. As.

ZEBERIO, Blanca L.

(1989): "Familia, patrimonio y explotaciones agrícolas de migrantes españoles en una sociedad de frontera: la región sud de la Pampa Humeda Argentina, 1895-1940" Proyecto de investigación mecanografiado.

PÍCAROS, TAHÚRES Y VIVIDORES EN AMÉRICA

Javier Laviña
Universitat de Barcelona

Los estereotipos.

El auge y decadencia de Castilla se plantea en la literatura con la aparición de nuevos protagonistas, los pícaros, son los antihéroes que ven la sociedad desde la marginación a la que les ha conducido. No obtuvieron ningún beneficio de la llegada al Nuevo Mundo, sólo vieron como una parte importante de los capitales invertidos en sectores productivos de la economía se desviaban hacia el comercio, y como muchos de los beneficios obtenidos por este concepto serían para ennoblecer a los comerciantes.

La sociedad reforzaba su carácter estamental y dejaba fuera de lugar a los que la fortuna no había sonreído los pobres tenían que buscarse la vida día a día, los hidalgos arruinados no querían dejar de mantener las casas con blasones, y entre ambos se generó una especie de alianza que permitió su supervivencia. El hidalgo arruinado ve como las formas de vida señoriales van desapareciendo, como los escudos se desdibujan de las paredes de sus casonas y el dinero comienza a ser un valor, ciertamente los comerciantes enriquecidos se ennoblecen, pero los valores sociales van cambiando. La hidalguía aparece como un recuerdo del pasado, como una táctica utilizada para sobrevivir en un mundo de valores cada vez más cambiantes.

El arquetipo del pícaro es el de antihéroe, la persona que vive del engaño, los valores morales desaparecen del horizonte del pícaro, o más bien nunca tuvo valores. El pícaro es un cobarde mañoso que juega sucio y solo utiliza la faca cuando sabe que ganará. Los escenarios en los que se mueven los protagonistas de la picaresca se transforman, si en las novelas de caballería los caballeros recorrían castillos y palacios los pícaros recorren tabernas y cárceles.

La cárcel se convierte en universidad y los latigazos de las galeras en marcas de mil batallas en las que la fortuna no les acompañó. Sus biografías son similares, todos nacieron en la calle, en patios o lugares de reunión de los bajos fondos, hijos de algo, y ellos sabían de qué, sirvieron a muchos señores recorrían posaduchas y tabernas y, en definitiva narraban los vicios de la sociedad en la que vivían, estos pícaros literarios no están tan alejados de la realidad como pareciera, y en muchos casos la picaresca se convierte en una novela costumbrista.

El pícaro es un superviviente que no pretende cambiar el sistema socioeconómico que le ha llevado a la marginalidad sino vivir de él, se reconoce como ocioso pero pretende ser un ocioso honorable, que va perdiendo oportunidades en la vida o esperando oportunidades que jamás llegan y nunca deja su condición de pobre¹.

Los profundos cambios económicos que se van dando en la Castilla del XVII hace que las gentes abandonen los campos y los talleres de los artesanos, los servicios aparecen como consecuencia de la concentración de riqueza en unas pocas, cada vez menos, manos y se da una tendencia hacia la aristocratización de la sociedad², sin embargo es una sociedad que, si bien es cierto pierde las formas de vida aristocráticas, los caballeros no se dedican a la guerra sino que se emplean en la corte, los burgueses y los cortesanos recurren a un gran número de servidores para mostrar su estatus social, por otra parte la forma de supervivencia que tienen los pobres es emplearse en las casas de los señores, incluso los hidalgos arruinados recurren a los servicios de gentes, que en la literatura generará al pícaro.

El teatro de las maravillas.

La llegada de los españoles a América despertó un conjunto de sueños adormecidos en Europa entre los que participaron en la aventura o recibieron noticias de lo que estaba sucediendo en el espacio recién descubierto. Se abrió un mundo de dimensiones desconocidas hasta entonces; un mundo de posibilidades único. Se reavivaron viejos mitos, algunos de origen griego, otros medievales que despertaron las imaginaciones colectivas. Las Indias se ofrecían como la tierra de la riqueza, donde cualquiera podía obtener todo aquello que había soñado desde siempre³. Un mundo sin enfermedades alimentado por el mito de la Fuente de la Eterna Juventud, cercana a las tierras que Colón había pisado

1. PEREZ, Joseph. "La literatura picaresca desde la historia social", p 345, en *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*. Casa de Velázquez, Madrid 2000.

2. Cfr. MARAVALL, José Antonio. *La literatura picaresca desde la historia social, (siglos XVI y XVII)* Ed. Tarus, Madrid 1986, pp 176 y ss, cit. por PEREZ, Joseph. "La literatura picaresca desde la historia social", pp 341-349, en *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*. Casa de Velázquez, Madrid 2000.

3. Cfr. GIL, J. *Mitos y utopías del descubrimiento: 1 Colón y su tiempo*. Ed. Alianza, Madrid 1989, 1992.

por primera vez; un lugar próximo al paraíso terrenal, a donde era casi indudable que había llegado. Un mundo de eternidades ofrecido gratuitamente a quien estuviera dispuesto a tomarlo. La empresa no era fácil pero el premio valía la pena. Otros expedicionarios vieron mundos aún mejores, Las Siete Ciudades de Cibola, casi alcanzadas y señaladas por fray Marcos de Niza, o las tierras del Dorado, el mundo de oro, el cacique que se bañaba en el lago tras haberse embadurnado el cuerpo con polvo de oro. Tanta era la abundancia de este metal que hasta se recubrían el cuerpo con él. ¿Qué más podía desear un hidalgo segundón y arruinado de Castilla que poder volver a lustrar sus blasones con el oro traído de América y obtenido tanto del proceso de conquista como por la explotación de la mano de obra indígena?

Cuando se consolidó el proceso de conquista se inició la *pacificación* de las poblaciones sometidas, muchas de las aspiraciones de los conquistadores quedaron en nada. La riqueza esperada no se alcanzó. Las encomiendas pertenecían sólo a unos cuantos afortunados, las tierras se concedieron a los capitanes de las huestes y sus lugartenientes, ¿qué quedaba para tantos y tantos que fracasaron en el intento de obtención de riquezas? A estos se sumaron un gran número de campesinos y trabajadores urbanos que se incorporaban a América. Castilla y Andalucía, especialmente, se vieron envueltas en un proceso inflacionista creciente⁴, cuanta más plata llegaba mayor era la inflación. Los salarios no crecían a los ritmos de los precios y los trabajadores se empobrecían paulatinamente, los economistas de la época propugnaban que unos salarios altos conducirían a la ociosidad de los trabajadores, el estímulo al trabajo debía estar marcado por el hambre.

La competencia europea en la fabricación de manufacturas destinadas a los mercados americanos llevó al cierre de muchos centros manufactureros. El paro, la inflación y el caos económico se cebaron sobre los trabajadores andaluces y castellanos⁵. Sólo algunas manufacturas dedicadas a la producción de artículos de lujo resistieron el impacto del desastre económico.

El número de habitantes de Castilla iba creciendo de forma paulatina en una coyuntura demográfica favorable, desde el centro los castellanos emigraban hacia el sur en busca de nuevos horizontes, los cántabros y vascos, que en parte ya habían participado en el proceso de descubrimiento de América, se dirigían a la búsqueda de nuevas oportunidades tanto hacia el Nuevo Mundo como hacia el centro de la península. Sevilla se convirtió en el lugar de paso de muchos de estos pobres hacia el continente americano, hacia donde se dirigían las esperanzas de muchos desheredados. Los pobres recorrían las calles y plazas de las ciudades españolas esperando recibir la caridad de algunos pocos. La pobreza formaba parte de la sacralización social. El evangelio ya resaltaba la importancia de esta situación y los ricos tenían la oportunidad, de esta manera, de mostrar su caridad; pero había que evitar la proliferación de vagos por lo que

4. Cfr. HAMILTON, Earl J. *El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650*. Ed Ariel, Barcelona 1975.

5. Cfr. HAMILTON, Earl J. *El tesoro americano....* Pp.277-298. Ed Ariel, Barcelona 1975.

se crearon centros de acogida, como hospicios y hospitales para pobres y peregrinos⁶, los pobres estaban bien para ejercer la caridad, pero no para encontrarlos en la calle. Los hospitales, muchos de ellos fundados por la corona, quedaban bajo la administración de órdenes hospitalarias. En América una parte importante de los hospitales para naturales fueron fundados por Felipe II que los entregaba a la administración de algunas órdenes religiosas pero quedaban bajo la tutela de la corona⁷. Junto a estos pobres de solemnidad, reconocidos para que los poderosos pudieran ejercer la caridad cristiana proliferaron otros, menos solemnes y más peligrosos desde el punto de vista social, los vagos y malentretidos.

El problema que se planteaba con estos nuevos pobres era su concentración en las ciudades que con su ociosidad provocaban conflictos de orden social y político⁸. Que hubiera pobres para ejercer la virtud cristiana de la caridad era natural y necesario, pero en número restringido. No se podía tolerar la proliferación de pobres que prefirieran vivir de cualquier actividad, en muchos casos delictiva, antes que subemplearse en trabajos denigrados por el conjunto social y mal pagados.

Las flotas, cargadas de plata, llegaban al puerto del Guadalquivir despertando y avivando deseos y ansias de riqueza. Las noticias sobre las riquezas de Indias fueron recorriendo todo el territorio hispano. Estaban allá, en las Indias de Castilla, sólo había que ir a recogerlas. En América el mito del Dorado pese a los fracasos expedicionarios seguía vivo. Berrío se lanzó sobre los llanos de Venezuela y Colombia buscando la utopía de la riqueza. Ante este panorama nos preguntamos, ¿cuáles debieron ser las noticias que llegaban del Nuevo Mundo, qué expectativas no debieron despertar entre los desheredados y campesinos?

Utopías en marcha.

La conquista de América estuvo cargada de mitos que despertaron y avivaron el interés de los castellanos, encontramos áreas donde las dificultades del terreno y la escasez de recursos generaron mitos. Parece que hubiera habido una relación directa entre dificultades de conquista y aparición de lugares maravillosos. No se dieron este tipo de apariciones en las zonas donde la complejidad social indígena, por lo tanto el acceso a mano de obra y recursos naturales posibilitaban una mayor presencia colonizadora que no necesitaban correr tras la quimera, puesto que su enriquecimiento se encontraba en la explotación de

6. Cfr. LOSANA MÉNDEZ, José. *La sanidad en la época del descubrimiento de América*. Pp138-149. Ed. Cátedra. Madrid 1994.

7. Cfr. ENCINAS, Diego de (coom). *Cedulario Indiano*. Reproducción facsimil de la edición de 1596. Estudio e índices de GARCIA GALLO, Alfonso. Libro 1º ff 219-223. Ediciones Cultura Hispánica. Madrid 1945.

8. Cfr. PÉREZ ZAGORIN. *Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna*. 2 volúmenes. Editorial Cátedra. Madrid 1985.

esas gentes y tierras. Estos planteamientos míticos surgieron en zonas donde las dificultades de penetración por la oposición indígena o la dureza del terreno fueron enormes para los expedicionarios españoles: Texas, Florida, Nuevo México, el área amazónica o los llanos de Venezuela y Colombia. Zonas todas ellas de enormes dificultades para la colonización por la dureza del terreno y las dificultades de acceso, había que atravesar desiertos o selvas.

La utopía, que desde Platón se había estado forjando en la mente de los europeos, tomó cuerpo de forma clara en América. Encontramos dos fenómenos interesantes, uno de amplia tradición en el pensamiento europeo, la ciudad, y otro que serviría para ensayar el proceso de expansión en América ya que los mitos aparecieron referidos a zonas o lugares habitados concretos. En definitiva, ambos espacios estaban destinados o a la fundación de ciudades utópicas o a la conquista de ciudades ya existentes⁹. Las Siete Ciudades de Cibola ante cuyas puertas estuvo Fray Marcos de Niza hacían referencia a espacios urbanos¹⁰. La fuente de la eterna Juventud pretendía ocupar, poblar, fundar una ciudad un lugar donde los hombres serían eternamente jóvenes; ¿qué más se podía esperar del Nuevo Mundo? Dos mitos vinieron a sumarse a estas utopías, las inmensas riquezas que suponían había en las Indias y que se plasmó en el mito de El Dorado¹¹, y la aparición de Amazonas¹², áreas pobladas tan sólo por mujeres, aunque guerreras, desde el mismo momento de la llegada de los españoles a América y que se fue extendiendo a lo largo de todo el continente. Uno de los fines de ese mito era el fomentar las expediciones a las zonas donde se decía que estaban para asegurar los territorios.

La colonización, como era de esperar no benefició más que a unos pocos, el resto de los componentes de las huestes tuvieron que reengancharse en busca de mejor fortuna, sin embargo, la llegada de las noticias sobre las riquezas del Nuevo Mundo provocó la emigración de gentes de la península hacia ese paraíso narrado por algunos y forjado en sueños en las mentes de desesperados, ambiciosos y hambrientos¹³.

Finalmente, las Indias, la nueva tierra de promisión sólo enriquecieron a unos pocos afortunados, el resto tuvieron que adaptarse a las nuevas circunstancias, esperar que la fortuna les dirigiera la mirada y saber aprovecharla. De

9. Cfr. MUMFORD, Lewis. "La utopía, la ciudad y la máquina" en MANUEL, Frank, E. (comp). *Utopías y Pensamiento Utópico*. Pp 31-54. Ed. Espasa Calpe. Madrid 1982. MORENTE, José Julián. *Lo Utópico y la Utopía*. Integral Ed. Barcelona 1984.

10. MORA, Carmen. *Las siete ciudades de Cibola. Textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado*. Ediciones Alfar. Sevilla 1999.

11. Cfr. GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento. 3 El Dorado*. Alianza Universidad. Madrid 1989. HEMING, John Henry. *En busca de El Dorado*. Ed Serbal, Barcelona 1984. RAMOS PÉREZ Demetrio. *El Mito de el Dorado, su génesis y proceso*. Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, vol 116, Caracas 1973.

12. LUNA, Lola. "Las Amazonas en América" en *Boletín Americanista*, Nº 32, pp 279-306, Universidad de Barcelona, Barcelona 1982. SAMUEL, Pierre. *Amazonas, guerrieres et galliardes*. Presse Universitaire de Grenoble. Grenoble 1975.

13. Para la formación del imaginario ver: BOIA, Lucien. *Pour une histoire de l'imaginaire*. Ed, Les belles lettres. Paris 1998.

hecho en las colonias se repitió, como era de esperar, el esquema de la sociedad metropolitana. Los sin fortuna tuvieron que buscar estrategias para la supervivencia, sólo el color les separaba de los indígenas o los esclavos pero compartían con ellos hambre, trabajo y penalidades la gran mayoría de españoles que se dirigieron a las Indias en busca de riqueza quedaron atrapados en el Nuevo Mundo sin recursos ni posibilidades, tuvieron que vender su fuerza de trabajo como campesinos, mineros o pastores, ahí compartían espacios con los esclavos e indígenas pese a formar parte, teóricamente, del grupo racial dominante. Estos grupos subalternos desarrollaron mecanismos de resistencia, adaptaciones y estrategias de supervivencia que, en algunos casos, reforzaban el sistema, pero que en otros fomentaban alternativas que minaban las estructuras del poder¹⁴. Los vagabundos que se negaban a trabajar y recorrían los pueblos aldeas y ciudades suponían un mal ejemplo para los campesinos, el rechazo al trabajo controlado por los hacendados y propietarios sólo podía generar problemas, sobremorían¹⁵ de la misma manera que los trabajadores pero se oponían de forma individual a la explotación. Su ejemplo era tan nefasto para el conjunto social que fueron perseguidos de manera sistemática en la colonia. Por otro lado estos vagabundos incontrolados no prestaban ningún servicio económico ni a los propietarios, ni a la corona, no prestaban servicios ni pagaban tributo. El discurso del trabajo como elemento civilizador, aplicado a indígenas y esclavos africanos se fue extendiendo y afectando a, prácticamente, todos los grupos populares. En el siglo XVIII la ilustración racionalista utilitarista y benéfica¹⁶ pretendía generar conciencia entre sus conciudadanos para convertirlos en hombres honrados que fomentaran un ambiente de trabajo capaz de generar riqueza material y moral¹⁷. Todos aquellos que se opusieron al proyecto modernizador y capitalista¹⁸ fueron barbarizados y, ¿quiénes se resistieron de manera frontal a ese proyecto sino los vagabundos?, el discurso civilizatorio se plasmó en el castigo de estos resistentes individuales; sin embargo la persecución y castigo a los vagabundos se recogía ya a finales del

14. Los Llanos ofrecieron refugio a los que huían del sistema y durante mucho tiempo les dieron refugio y posibilidades de alimentarse sin necesidad de trabajar. El llano de Venezuela cogió a negros, blancos e indígena. Los trabajos de IZARD, Miguel. "Ni cuatrerros ni montoneros, llaneros" en *Boletín Americanista*, Nº 31, pp 83-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, y del mismo autor, "Sin el menor arraigo ni responsabilidad. Llaneros y ganaería a principios del siglo XIX" en *Boletín Americanista*, Nº 37, pp 109-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1987.

15. Utilizo el término sobremorir como sinónimo de sobrevivir pero le doy un carácter negativo. Sobremorir sería morir poco a poco por las penalidades sociales y económicas a las que estaban sometidos los grupos subalternos. Sus salarios, cuando los había, en el caso de los esclavos no había salario, sólo les daba para reponer las calorías suficientes para el trabajo durante el tiempo en que el individuo era aprovechable como mano de obra. Reponían la energía que habían gastado pero no podían acumular calorías para mantenerse en condiciones mínimas.

16. El término benéfico durante la ilustración hacía referencia al beneficio, no a la beneficencia.

17. En esta línea de beneficio y utilidad hay que entender la fundación de las Sociedades de Amigos del País, encargadas de fomentar las prácticas agrícolas y los cultivos. Cfr. SARRAILH, Jean. *La España ilustrada de la segunda mitad del XVIII*. Fondo de Cultura Económica. Madrid 1979.

18. Cfr. IZARD, Miquel. *El rechazo a la civilización. Sobre los que no se tragaron que las Indias fueran esa maravilla*. Ediciones Península, Barcelona 2000.

XVII en la Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias. El problema que planteaban los vagabundos era la ausencia casi total de ligámenes sociales, lo que le convertía desde el punto de vista de las autoridades coloniales en sospechoso y en ladrón, ya que no se le conocía ningún trabajo, si no vivía del trabajo sólo podía vivir del delito¹⁹, estos argumentos llevaron a la criminalización de los vagabundos y malentretenidos. Junto a estos malentretenidos había otros sobremurientes del orden colonial que intentaban obtener provecho de la situación, adivinos, algunos curanderos y otros charlatanes que vivían de las desdichas de muchos. En otros casos los pícaros y vividores formaban parte de los estamentos de poder, clérigos, militares oficiales reales que intentaban obtener un sobresueldo mediante el juego.

América tierra del desencanto.

Los primeros viajeros a Indias no fueron precisamente un modelo de virtud, a pesar de que ya desde los primeros años las restricciones para pasar al Nuevo Mundo marcan el interés de la Corona por el mantenimiento del control, América se fue poblando no sólo de nobles e hidalgos sino de campesinos en busca de fortuna, disidentes religiosos y cualquier aventurero que buscara cambiar su suerte. Sin embargo el reparto americano estaba hecho antes de la partida, los privilegios estaban dados de antemano en la metrópoli y los beneficios sólo alcanzaron a los representantes de la sociedad bienestante española. El resto de súbditos quedaba excluido del reparto del pastel, junto a estos desheredados castellanos se encontraban las legiones de mestizos discriminados por los europeos, sobre la base de la limpieza de sangre y la ilegitimidad, pero considerados súbditos a la hora de pagar tributos a la corona. Estos grupos fueron los que recurrieron a la ociosidad como forma de resistencia a los esquemas sociales impuestos por los conquistadores, fueron los que se refugiaron en espacios libres para vivir de lo que las autoridades españolas y propietarios criollos consideraban delitos, su delito fundamental fue resistirse a la explotación de los propietarios y la corona. ¿Pero acaso no tenían el ejemplo de las grandes familias que habían construido sus imperios a base del robo a los indígenas? ¿No legitimaba y sancionaba con sus leyes la corona el robo? ¿A quién habían pertenecido las tierras que ocupaban los marqueses del Valle en México, o las tierras otorgadas por la Corona a los encomenderos? Estas situaciones se multiplicaban en todos los territorios coloniales.

Los españoles llevaron un modelo social basado en la limpieza de sangre que se aplicó de forma contundente en las Indias, los blancos, al menos en teoría gozaban de preeminencias sociales y pese a equiparar a los descendientes de caciques a nobles de Castilla la adscripción a una casta era motivo de discriminación. Esta situación fomentó la aparición de arquetipos que encuadramos den-

19. ARAYA ESPINOZA, Alejandra. *Ociosos vagabundos y malentretenidos en el Chile Colonial*. Pp 17-21. Ediciones LOM, Santiago, Chile 1999.

tro de la historia social de la colonia entre los recalcitrantes, estos eran todas aquellas personas, que de forma individual o colectiva se resistían al sistema, entre estos sectores de población estaban encuadrados los calificados como vagamundos y malentretenidos, estas gentes eran perseguidas por las autoridades judiciales por que se negaban a aceptar las normas laborales impuestas por la sociedad dominante: entre ellos estarían, junto a los que recorrían los territorios coloniales sin trabajo ni domicilio ni familia conocida, otros sectores de población organizados como sociedades alternativas. Estos grupos de población no formarían parte del sistema sino que se opondrían a él de manera frontal, entre los que estarían los cimarrones afroamericanos o los indígenas que escapaban al control colonial²⁰. Encontramos, así mismo, dentro del mundo colonial otros sectores de población que opusieron una resistencia cultural a la colonización, se trata de los rebeldes, hechiceros, curanderos y practicantes de viejos cultos tanto europeos, indígenas o africanos, como de nuevas creencias surgidas en las Indias de la confluencia de las prácticas religiosas de todos los grupos afincados en el Nuevo Mundo, recreadas por cada uno de ellos en función de sus orígenes que generaron un imaginario propio que se fue filtrando en todos los sectores de población del mundo colonial. Estos empedernidos protervos mantenían sus formas religiosas como sistema par mantener un mínimo control de sus vidas, si bien en el plano del imaginario, pero consiguieron influenciar en las sociedades dominantes, logrando, en muchos casos, llegar a formar opiniones que les enfrentaron a los sectores dominantes de la sociedad hispana. Los españoles utilizaron mecanismos de dominación del imaginario aplicando sistemas que ya funcionaban en la península y que habían dado resultados aceptables, los gremios, cabildos y cofradías habían agrupado a sectores de población por oficios, o pertenencia étnica de manera que se permitía un a cierta defensa de intereses comunes²¹, sin embargo, el uso que hicieron muchos de los agrupados llevaron a la actuación del tribunal del Santo Oficio que se cebó con ellos pero, finalmente, sus prácticas se impusieron en el conjunto social. La obstina-

20. IZARD, Miguel. "Ni cuatreros ni montoneros, llaneros" en *Boletín Americanista*, Nº 31, pp 83-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, y del mismo autor, "Sin el menor arraigo ni responsabilidad. Llaneros y ganaería a principios del siglo XIX", en *Boletín Americanista*, Nº 37, pp 109-142, Universidad de Barcelona, Barcelona 1987. Del mismo autor, *El rechazo a la civilización...*

21. Las cofradías de negros fueron una forma de intento de control social de los esclavos en España y América, como mantiene MORENO, Isidoro. *La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia*. Universidad de Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Sevilla 1997. LAVIÑA, Javier. "Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad Afroamericana" en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coor). *Estrategias de poder en América Latina*. pp 151-164. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000. MENA, Carmen. "Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra señora de los Ángeles, o de los "negritos" de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá" en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coor). *Estrategias de poder en América Latina*. pp 129-150. Universidad de Barcelona, Barcelona 2000. VEGA JÁCOME, Walter. "Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima. Siglo XVI" en *Historia y Cultura*. Museo Nacional de arqueología, antropología e hisstoria del Perú. pp 113-122. Nº 24. Lima 2001.

ción de estos grupos se vio perseguida por los tribunales eclesiásticos y civiles que intentaron imponer el buen orden moral y social de la colonia²².

Pícaros tahúres y vividores.

Si los que no creyeron en las Indias y sus valores rechazaron los modelos sociales impuestos, hubo otros que desde su marginalidad vivieron en el sistema o pretendieron vivir del sistema sin representar más que, apenas, algún pequeño desorden social. Se trata de los pícaros, el arquetipo literario aparecido en los siglos XVI y XVII que pretendía vivir del sistema dominante aprovechándose de él. Estos individuos, no violentos, al menos en la literatura, se dieron como fenómeno social en las ciudades americanas.

La ciudad de México, punto de paso obligado para los viajeros que se dirigían hacia las colonias del Oriente lejano, era uno de los centros de atracción de la migración española. De las minas de Zacatecas, San Luís de Potosí, Taxco, fluían los metales hacia la capital del virreinato y allí servían para adorar la ciudad y convertirla en paradigma del poderío español. Viajeros y cronistas resaltan la magnificencia de sus edificios levantados a brazo de indio y esclavo, esta riqueza atrajo a una parte importante de los emigrantes españoles, conocidos como chapetones, pese a que las leyes eran iguales para todos los españoles había una gran diferencia entre los descendientes de los conquistadores, dueños de tierras y privilegios y los "simples habitantes (que) pagaban todos los años su pecho y contribución por la casa en que moraban en la ciudad"²³. Sin embargo la mentalidad señorial y el supuesto peso de la prosapia generaron una serie de individuos muy próximos a los hidalgos arruinados de Castilla, "Por ese punto de vanagloria se encuentran a cada paso en toda la América gentes que se dan por hidalgos entre los españoles, pretendiendo todos hasta la fecha, descender por línea recta de alguno de los conquistadores, aunque sean más pobres que Job. ¿Donde esta la hacienda de vuestra merced?, preguntaron a uno de esos caballeros andantes que infectan el país. La fortuna se la ha llevado; pero toda la adversidad del mundo no podrá llevarse una brizna de mi honra y de mi nobleza. Tal es la respuesta de todos ellos, cuando la vista del extranjero se queda clavada en los andrajos que tan mal cuadran a tanta soberbia"²⁴. Esta descripción nos recuerda las que se hacen en cualquiera de las obras de la novela picaresca; la situación llega a límites extremos, según el cronista inglés cuando se habla de apellidos, "El nombre de Mendoza o de Guzmán basta para que juren que son de la familia de los Duques de Medina-Sidonia o de los Marqueses de Astorga... pero

22. ALBERRO, Solange. *Inquisición y sociedad en México 1571-1700*. F.C.E. México 1993. LAVIÑA, Javier. "Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos" en *Boletín Americanista*, pp 197-210, Nº 49, Universidad de Barcelona, Barcelona 1999. SÁNCHEZ, Ana. *Amancebados, Hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII)*. Archivos de Historia Andina, Cusco, 1991.

23. GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Pag 176, Ed.F.C.E. SEP/80, México 1982.

24. GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales*. Pag 176.

ahora se ven obligados a esconder, por modestia o respeto a su ilustre sangre, sus andrajosos gregüescos con una capa harto raída”²⁵. Estas figuras tragicómicas casi extraídas de una de las novelas picarescas del siglo de oro corrieron por el continente. Pícaros que pretendían ser descendientes de grandes de España que vivían a salto de mata procurando trabajar lo menos posible. Jugadores de ventaja que se afincaron en las Indias para ver crecer sus fortunas, o simplemente vividores, aprovechados de las debilidades del sistema. La vanagloria de los españoles a cerca de sus orígenes, tal como los presenta Gage, me recuerda la carta que escribió el tío de Pablos, el buscón, en la que le comunicaba la muerte de su padre y la detención en las cárceles de la Inquisición de su madre, respecto a esto el tío de Pablos lamenta la situación y el perjuicio que le puede causar “pésame que nos deshonra a todos, y a mí principalmente, que al fin soy ministro del rey me están mal estos parentescos”²⁶ el tío del buscón era verdugo en Segovia, tal era su ministerio. Estos personajes sobrevivían en las Indias abusando de otros grupos peor situados que ellos en la escala social impuesta, sin causar, casi, mas que hilaridad entre quienes les escuchaban.

En la documentación del Archivo de Indias²⁷, en la sección de Audiencia he encontrado algunas referencias al juego. Los protagonistas de estas historias son militares y clérigos, El uno de los casos el cura perdió en el juego y se negó a pagar, el militar, cabo del presidio de Santo Domingo denunció al cura porque llevaba una vida escandalosa y este a su vez denunció al cabo²⁸.

Los clérigos, oficiales reales y militares formarían el grupo de vividores más numeroso de la colonia. Los apercibimientos, y causas contra ellos se repiten a lo largo de varios años²⁹. Oficiales reales que meten las manos en las cajas que están bajo su administración, clérigos de vida desordenada a los que el obispo tiene que llamar la atención, o que aprovechan las situaciones de anonimato para perseguir a las mujeres. El obispo de Santo Domingo pidió al gobernador que en la noche de San Juan las patrullas parasen a todos los que iban embozados para descubrir a los clérigos que amparándose en la fiesta llevan una mala vida³⁰. Las quejas de los obispos hacen referencia, también a los repiques de campanas que se hacen en los conventos de frailes cuando lo piden las mulatas. Estos frailes vividores parece que tenían algunos problemas de continencia respecto al voto de castidad. Para terminar, porque la lista de situaciones es enorme quiero referirme a dos casos que encuentro realmente curiosos, se trata de la persecución que la Audiencia llevó a cabo para acabar con los

25. GAGE, Thomas. *Nuevo reconocimiento...* pp176-177.

26. QUEVEDO, Francisco de. *Historia de la vida del Buscón*. P 77. Prólogo de Domingo Yndurain. Ed. Espasa Calpe, Madrid 1980.

27. A partir de ahora, A.G.I.

28. A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 247. Santo Domingo 1699.

29. Cfr. DEIVE, Carlos Esteban. *La mala vida. Delincuencia y picaresca en la colonia Española de Santo Domingo*. Fundación Cultural Dominicana, Santo Domingo 1997.

30. A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo319, carta del provisor arzobispal al gobernador para que las patrullas impidan los escándalos en la noche de San Juan. Santo Domingo 16 de Noviembre de 1754.

excesos de celo del Oidor jubilado Simón Belenguer que se dedicaba a la persecución de mujeres, llegando a violentarlas, los testimonios y autos contra este oidor están recogidos en el mismo legajo que los autos contra Julián Fernández, contador de las cajas reales que acabó pasándose con el dinero robado de las Reales Cajas a la colonia francesa de Saint Domingue³¹. Estos vividores formaban parte del sistema³², y representaban la punta del iceberg de los abusos de poder por parte de los representantes legales de la corona o de la iglesia en las colonias.

Fuentes

A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 247.

A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 319.

A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 260.

Bibliografía citada.

ALBERRO, Solange.

Inquisición y sociedad en México 1571-1700. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ARAYA ESPINOZA, Alejandra.

Ociosos vagamundos y malentretidos en el Chile Colonial. Santiago, Chile, Ediciones LOM, 1999.

BOIA, Lucien.

Pour une histoire de l'imaginaire. París, Editions Les belles lettres. 1998.

DEIVE, Carlos Esteban.

La mala vida. Delincuencia y picaresca en la colonia Española de Santo Domingo. Santo Domingo, Fundación Cultural Dominicana, 1997.

ENCINAS, Diego de (coom).

Cedulario Indiano. Madrid. Reproducción faccsimil de la edición de 1596. Estudio e índices de GARCIA GALLO, Alfonso. Libro 1º. Ediciones Cultura Hispánica. 1945.

GAGE, Thomas.

Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales. México, Fondo de Cultura Económica. SEP/80, 1982.

31. A.G.I. *Audiencia de Santo Domingo*, Legajo 260. Informe del presidente de la Audiencia sobre los escándalos de Simón Belenguer Santo Domingo 2 de octubre de 1728. En el mismo legajo, El fiscal da cuenta con testimonios de la fuga que hizo de la ciudad a las colonias francesas sin haber dado cuentas, el contador de las cajas reales. Santo Domingo 22 de mayo de 1729.

32 Cfr. SWEET, David G. NAHS, Gary B (coomp). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. F.C.E. México 1987.

- GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coor).
Estrategias de poder en América Latina. Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000.
- GIL, J. *Mitos y utopías del descubrimiento*:
1 *Colón y su tiempo*. Madrid, Alianza Universidad, 1989, 1992.
- GIL, Juan. *Mitos y utopías del descubrimiento*.
3 *El Dorado*. Madrid, Alianza Universidad, 1989, 1992.
- HAMILTON, Earl J.
El tesoro americano y la revolución de los precios en España, 1501-1650. Barcelona, Ed Ariel, 1975.
- HEMING, John Henry.
En busca de El Dorado. Barcelona, Ed Serbal, 1984.
- IZARD, Miguel.
"Ni cuatrerros ni montoneros, llaneros" en *Boletín Americanista*, Nº 31, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1981, pp 83-142.
- IZARD, Miguel.
"Sin el menor arraigo ni responsabilidad. Llaneros y ganaería a principios del siglo XIX", en *Boletín Americanista*, Nº 37, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1987, pp 109-142.
- IZARD, Miquel.
El rechazo a la civilización. Sobre los que no se tragaron que las Indias fueran esa maravilla. Barcelona, Ediciones Península, 2000.
- LAVIÑA, Javier.
"Afromexicanos, curanderos heterodoxos y brujos" en *Boletín Americanista*, Nº 49, Barcelona, Universidad de Barcelona, 1999, pp 197-210.
- LAVIÑA, Javier.
"Sin sujeción a justicia: iglesia, cofradías e identidad Afroamericana" en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coor). *Estrategias de poder en América Latina*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000, pp 151-164.
- LOSANA MÉNDEZ, José.
La sanidad en la época del descubrimiento de América. Madrid, Ed. Cátedra, 1994.
- LUNA, Lola.
"Las Amazonas en América" en *Boletín Americanista*, Nº 32, Barcelona Universidad de Barcelona, 1982, pp 279-306..
- MANUEL, Frank, E. (comp).
Utopías y Pensamiento Utópico. Madrid Ed. Espasa Calpe, 1982.
- MARAVALL, José Antonio.
La literatura picaresca desde la historia social, (siglos XVI y XVII) Madrid, Ed. Tarus, 1986.

MENA, Carmen.

"Las hermandades de Sevilla y su proyección americana: estudio comparativo de la cofradía de Nuestra señora de los Ángeles, o de los "negritos" de Sevilla y de la cofradía de Santa Ana de Panamá" en GARCÍA JORDÁN, Pilar, y otros (coor). *Estrategias de poder en América Latina*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 2000, pp 129-150.

MORA, Carmen.

Las siete ciudades de Cíbola. Textos y testimonios sobre la expedición de Vázquez Coronado. Sevilla, Ediciones Alfar, 1999.

MORENO, Isidoro.

La antigua hermandad de los negros de Sevilla. Etnicidad, poder y sociedad en 600 años de historia. Sevilla, Universidad de Sevilla, Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía, 1997.

MORENTE, José Julián.

Lo Utópico y la Utopía. Barcelona, Integral Ediciones, 1984.

MUMFORD, Lewis.

"La utopía, la ciudad y la máquina" en MANUEL, Frank, E. (comp). *Utopías y Pensamiento Utópico*, Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1982 pp 31-54..

PÉREZ ZAGORIN.

Revueltas y revoluciones en la Edad Moderna. 2 volúmenes Madrid, Editorial Cátedra, 1985.

PEREZ, Joseph.

"La literatura picaresca desde la historia social", en *De l'humanisme aux Lumières. Etudes sur l'Espagne et l'Amérique*. Madrid, Casa de Velázquez, 2000 pp 341-349.

QUEVEDO, Francisco de.

Historia de la vida del Buscón. Prólogo de Domingo Yndurain. Madrid, Ed. Espasa Calpe, 1980.

RAMOS PÉREZ Demetrio.

El Mito de el Dorado, su génesis y proceso. Caracas, Biblioteca de la Academia Nacional de la Historia, vol 116, 1973.

SAMUEL, Pierre.

Amazonas, guerrieres et galliardes. Grenoble, Prese Universitaire de Grenoble, 1975.

SÁNCHEZ, Ana.

Amancebados, Hechiceros y rebeldes (Chancay, siglo XVII). Cusco, Archivos de Historia Andina, 1991.

SARRAILH, Jean.

La España ilustrada de la segunda mitad del XVIII. Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1979.

SWEET, David G. NAHS, Gary B. (coomp).

Lucha por la supervivencia en la América colonial. México, Fondo de Cultura Económica 1987.

VEGA JÁCOME, Walter.

“Manifestaciones religiosas tempranas: Cofradías de negros en Lima. Siglo XVI” en *Historia y Cultura*. N° 24, Lima, Museo Nacional de arqueología, antropología e historia del Perú, 2001, pp 113-122.

Gabriela Dalla-Corte Caballero

NEGROS ENTRE ÁFRICA Y BRASIL

José Luis Ruiz-Peinado Alonso
Universitat de Barcelona

Introducción

Durante los casi cuatro siglos que duró la esclavitud en Brasil, conceptualmente: “*ser negro era ser esclavo e ser esclavo era ser negro*” (Cunha, 1985: 86). Esta definición basada en el color de la piel marcó profundamente a los millones de africanos de la diáspora y a sus descendientes hasta el día de hoy.¹ Esta visión impuesta por los europeos contrasta con la perspectiva de los propios africanos,² así lo expresa un congolés preguntado sobre esta cuestión:

“Nuestros ancestros no se llamaban a sí mismos negros. Esa palabra fue creada por el comercio violento que hicieron con nuestros hermanos, en nuestras costas, los blancos europeos para hacernos esclavos y vendernos en América”. (Citado en García, 1990: 14).

Pero en América también se llamó negros a los indígenas esclavizados. El término está documentado en diferentes relatos de misioneros, como el de Lau-

1. Las autoridades, los propietarios y la Iglesia Católica pretendieron acabar con los elementos culturales diferenciales de los esclavos mediante un proceso de deculturación, cuyos mecanismos fueron múltiples y comenzaron con la desestructuración familiar, étnica, social y económica (Oliveira 1995-96: 176-177).

2. La cuestión del significado de las tres razas genéricas en el contexto histórico al que me refiero ha sido tratada extensamente por el mexicano Bonfil Batalla. En síntesis, el “indio”, aparece como categoría genérica e indiferenciada que abarca y designa a un abigarrado universo de pueblos diferentes, es un concepto del orden colonial que identifica globalmente a todas las personas colonizadas. La población africana, al igual que la amerindia, se engloba en una misma categoría, la de “negro”, el segundo gran contingente del universo colonizado en América Latina; mientras que la de “blanco”, asociada al hombre europeo, representa el poder y la aspiración de acceder a lo más alto en la escala social (Bonfil Batalla, 1991).

reano Montedoca de la Cruz, cuyo viaje por el río Amazonas se inició en Quito en 1647 y observó que:

"Assim não há tropas das que saem a fazer cativos que não volte carregada de gente que vende como escravos e os chaman de negros, e os governadores e capitães-mores daquelas praças ficam com a maior parcela desse bom trato." (Citado en Porro, 1993: 151).

Sobre el uso del término "negro" para denominar al indio esclavo existe un oficio del tiempo del Marqués de Pombal en el que se prohíbe expresamente llamar negros a los indios y a los libertos (Cunha, 1985: 86) y marcar al fuego con la letra F a los indios huidos de las aldeas, como se hacía a los negros cimarrones. (APEP, 1752).

Esta definición de negro con la carga peyorativa que implica, también fue utilizada entre los propios europeos como arma arrojadiza. Como ejemplo de ello cabría citar las palabras de un historiador inglés del siglo XVIII que, al reflexionar sobre la situación de Jamaica, advertía con estas palabras contra la admisión de población negra en Inglaterra, dado que el resultado sería una mezcla "contaminada": "...até a nação inteira se assemelha aos portugueses e moriscos na cor da pele e na baixaza da mente." (Citado en Bender, 1973: 26).

Curiosamente entre los descendientes de los mocambos (cimarrones) del río Trombetas y Erepecurú, situados en el bajo Amazonas y próximos a Surinam, la definición que ellos dan de indio/negro es totalmente diferente. Así a varios cimarrones Saramakas que se instalaron en la comunidad de Jauari en la década de los años 40 se les definía como indios-negros, ya que llevaban pendientes, conocían varias lenguas indígenas y eran expertos canoeros cruzando los rápidos del río. Por otra parte eran reconocidos como negros por su brillante color de piel, de tan negros se volvían azules según comentan en la comunidad. Sus conocimientos mágicos-religiosos y por muchos puntos en común de su quehacer cotidiano semejante a los del resto del pueblo que los había acogido.

Un sinfín de relaciones han sido omitidas de la historia que se nos cuenta, concretamente en Brasil, sobre la presencia de los pueblos africanos: de su diversidad cultural, de la influencia de Brasil en el devenir de muchos pueblos africanos, de las rebeliones de los cimarrones en la propia África y luego en tierras brasileñas, todo ello es prácticamente inexistente. Más curioso todavía es constatar cómo hasta hace bien poco (años 60) los innumerables actos de rebeldía protagonizados por los africanos y sus descendientes eran ignorados o pasados por alto en la historia oficial. La historia de los negros era la historia de los esclavos encadenados en las plantaciones, la historia de millones de personas que habían dejado de ser africanos y que no eran reconocidos como brasileños.

Las amplias relaciones entre África y América durante el periodo colonial han sufrido de un prolongado proceso de invisibilidad.³ Tras el fin de la esclavitud en

3. El concepto de invisibilidad ha sido creado por Nina Friedemann para referirse a la situación de las comunidades negras en Colombia, aunque también podría extrapolarse a la mayoría de la

los vínculos entre ambas orillas del océano dieron paso al olvido. El debate histórico se centró en la trata de esclavos, tema principal sin lugar a dudas, pero relegando las implicaciones de las autoridades portuguesas / brasileñas por un lado y las africanas por el otro en este asunto, dejando de lado los importantes vínculos que mantuvieron ambos lados.

Por eso me ha interesado mirar hacia África durante los siglos que duró la trata de esclavos, para intentar comprender cómo se fragua esta intensa relación a través de tratados y alianzas, cómo la introducción de la fuerza de trabajo esclava asociada a las plantaciones de caña de azúcar en la propia África sirvió de laboratorio antes de encaminarla hacia las ricas tierras del nordeste brasileño, cuál fue la participación de la Iglesia Católica, y cómo se dieron las primeras rebeliones de los esclavos africanos ya en la propia África y posteriormente en Brasil.

El mundo complejo de relaciones entre África y Brasil

El interés hacia el Sur surgió por parte de los europeos desde mediados del siglo XV, cuando enviaron expediciones de reconocimiento para establecer un contacto directo con las regiones productoras de oro que se conocía que estaban después del Sahara. El oro era uno de los principales productos del comercio a larga distancia, Europa necesitaba de este mineral para la fabricación de sus monedas (se llegaron a utilizar las monedas árabes como valor de intercambio) para expandir el sistema comercial, estimular su economía interna y pagar el comercio con Oriente especialmente por parte de los italianos.⁴ El oro africano sirvió, por tanto, para el desarrollo del sistema monetario europeo en la Edad Media,⁵ tanto para la economía del Islam mediterráneo como para las naciones cristianas.⁶

cohabitación afroamericana. "La invisibilidad es una estrategia que ignora la actualidad, la Historia y los derechos de las minorías étnicas [y no tan minorías]. Y su ejercicio implica el uso de estereotipos entendidos como reducciones absurdas de la complejidad cultural, que desdibujan peyorativamente a realidad de los grupos así victimizados" (Friedemann 1992: 5).

4. Desde el siglo XII, los genoveses, florentinos, pisanos, venecianos, napolitanos y sicilianos, junto con mercaderes del Languedoc y Provenza estaban instalados en las costas del norte de África. A partir del siglo XIII también estuvieron acompañados por catalanes, mallorquines, sevillanos y turcianos. Significativas cantidades de oro llegaron a la Península Ibérica, al sur de Francia y a Italia a través del África occidental (Corral, 1985: 61).

5. Acerca de la importancia de los metales preciosos en la expansión Atlántica ver: Miller, 1997:13.

6. Las rutas utilizadas integraban dos redes comerciales preexistentes que se extendían por el norte y por el este: la transahariana, abierta por los pueblos árabes a través del Sahara desde el siglo VIII, cuando la islamización del Magreb permitió a los gobernadores de los Omeyyas el promover, controlar y dirigir el comercio meridional del desierto. Desde entonces hasta el siglo XV el comercio transahariano del oro y esclavos de los pueblos del África negra constituirá la principal fuente de abastecimiento de oro y esclavos de los estados musulmanes del Mediterráneo, que a su vez los comerciarán con la Europa cristiana especialmente a partir del siglo IX (Corral, 1985: 14-15).

En estos enclaves el oro era comprado por mercaderes beréberes y árabes (a cambio de productos traídos desde Europa: armas y caballos preferentemente, telas, etc.) que a través de las caravanas era llevado al norte de África donde los mercaderes europeos y un nutrido grupo de judíos lo introducían en Europa. El "oro de Guinea" dará el nombre a la zona productora y alcanzar ese oro del Sudán iba a convertirse en el sueño dorado de los mercaderes cristianos - lejos del control musulmán-, especialmente el de aquellos más próximos geográficamente como los pueblos de la Península Ibérica. Puede decirse que la economía mundial está dominada entonces por el oro de los negros y lo que esto supuso para las posteriores relaciones de Europa con el África negra.

A comienzos del siglo XV aunque los europeos no tenían contacto directo con esta región de "Guinea", poseían bastante información sobre su localización que previamente había sido filtrada por los intermediarios árabes y judíos. Es importante señalar el famoso Atlas Catalán de Abraham Cresques realizado en Mallorca en 1375 (Bibliothèque Nationale, Paris), donde aparece la figuración de un nómada del desierto y el rey de Malí,⁷ debajo del cual está escrito lo siguiente:

"Aqueste señor negro es llamado Musa Melly, señor de los negros de Guinea: aqueste rey es el más rico y noble señor de toda esta región por la abundancia del oro que se encuentra en su tierra".

Pero la penetración en las regiones auríferas del interior se reveló impracticable, ya que quedaban bastante separadas de la costa y los pueblos que habitaban en ellos no estaban demasiado dispuestos a permitir su presencia, además de que las fiebres tropicales hacían estragos en los europeos. Así en 1620 los portugueses accedieron a unas minas de oro del interior cerca de Komena (actual Ghana), pero los habitantes del lugar se negaron a trabajar en ellas porque habían sido enterrados vivos varios de los mineros y porque la mina se vio poseída por el espíritu maligno *sasabonsam*. Más tarde ocuparon las minas halladas en la confluencia de los ríos Ankobra y Duma a 20 millas de la costa y también las tuvieron que abandonar por el rechazo de los habitantes y autoridades locales (Dantzing, 1998: 8). La superioridad militar de estos guerreros-comerciantes llegados desde Europa no era tan eficaz en tierra como lo era en el mar.

7. Ibn Khaldun da la lista completa de los *mansas* (reyes) de Malí, desde el siglo XII hasta finales del XIV. Nos habla del sobrino de Sunyata Keita (fundador del imperio) Kanku Musa, que adoptará el nombre de Mansa Musa I mientras dure su reinado entre 1307 a 1332. Fue célebre por su peregrinación a la Meca en 1325 en la cual consiguió deslumbrar a las autoridades Egipcias y árabes por la cantidad de oro que distribuyó, hasta el extremo de hacer bajar durante mucho tiempo el curso del metal precioso que llevó en su periplo. Para el mundo árabe Malí será el equivalente de riqueza, Portugal y las ciudades mercantes de Italia se interesaron cada vez más por Malí (Niane, 1985: 165).

Por ello los portugueses primero y luego el resto de los europeos con empresas comerciales en África se vieron obligados a mantenerse en las zonas costeras y a esperar a que los intermediarios africanos, que fueron muy activos, iniciaran el trueque primero por oro y posteriormente por esclavos como principal mercancía comercial. De esta forma consiguieron los europeos desviar parte de estas mercancías hacia la costa de Guinea.⁸

El impacto de la implantación europea en las costas africanas durante el dilatado periodo en que la economía de estos territorios estuvo regida por la exportación masiva de oro y esclavos fue enorme. Los pueblos costeros de la región del Golfo de Guinea fueron de los primeros en involucrarse en la trata negrera con destino a América. De hecho, en esta parte de África ya existía la esclavitud antes de la llegada de los europeos. No obstante, fue el incremento desmesurado de la demanda el que comenzó a transformar el concepto de esclavo. En poco tiempo los mercados tradicionales fueron insuficientes para satisfacer el crecimiento exponencial de la demanda, espoleada por las necesidades del nuevo orden económico, comenzando un nuevo orden mundial.

La fundación de ciudades y plantaciones estuvo precedida por la construcción de fuertes y presidios:

"After 1600, there was a lull in the 'gold rush' momentum initiated by the Portuguese in the 15th century. New World plantation economies called for slave labour. Consequently, during the period c.1650-1810, the 'Gold Coast' became, in economic terms, more of a 'Slave Coast', requiring new, large, more complex trade and fortification networks. This 'slave economy era' which was dominated by the Dutch, English and Danes, produced the greatest number of forts which were also technically of high quality... It is interesting that over the entire coastal stretch of nearly 500 kilometres the distribution of forts averaged one fort per every 15 kilometres - the densest concentration of European fortifications ever recorded anywhere in the African continent" (Anquandah, 1999: 20).

Construyeron toda una serie de fortificaciones costeras que posteriormente servirían de modelo a las "factorías" establecidas en América. Estas servían de puertos operativos donde desembocaban las nuevas rutas comerciales de los diferentes pueblos africanos que se dedicaron exhaustivamente a la extracción de oro primero y sobre todo, a la venta masiva de esclavos después. Fortalezas construidas para protegerse más de las otras potencias coloniales que de los reyes y jefes tribales africanos, con los cuales colaboraban estrechamente en el comercio.

Las relaciones entre los portugueses y las autoridades africanas se crearon a partir de un interés mutuo por el comercio principalmente, así como por un entramado mundo de relaciones que fueron aprovechadas por los europeos para conseguir establecerse en las zonas costeras de África. Estas relaciones fueron cada vez más una empresa comercial en las cuales, primero el oro y

8. "As it turned out, however, the price of gold slumped in Europe in the 16th century due to massive importation of superior gold from México" (Anquandah, 1999: 55).

posteriormente los esclavos, se asentaron a partir del predominio militar basado en los fuertes construidos y en la venta de armas destinadas a los diferentes grupos de poder africanos, además de una participación nada desdeñable de la religión católica como factor de conversión de los africanos y de justificación de la trata negrera.⁹

La visión que tuvieron los primeros europeos de los diferentes pueblos con los que entraban en contacto, a través de tratados y alianzas con los diferentes gobernantes durante los siglos XV y XVI, contrasta sobremanera con los estereotipos que nos han llegado a nuestros días sobre el pasado de los esclavos transportados a América. El lucro comercial y las amenazas se fueron alternando por conseguir obtener la mejor posición en un nuevo orden económico y mundial que se estaba creando.

Es por ello interesante seguir el rastro de la fundación de uno de los más importantes fuertes europeos en África, el famoso ElMina, del cual partieron un número incalculable de africanos hacia la diáspora en América.

En 1471 los portugueses Juan de Santarém y Juan de Escobar “descubrieron” un lugar en la costa africana conocido por los marineros como la aldea africana de las dos partes,¹⁰ por otro nombre La Mina. Diez años después el rey Juan de Portugal enviaba a Diego de Azambuja con 10 carabelas y dos barcas cargadas de piedras, tejas y madera, junto con 600 hombres, para que construyeran en ese lugar un fuerte: “...donde sus navíos y gente pudiesen llegar con seguridad para la contratación, que ya tenían con los negros de la tierra”. (Mármol Carvajal, 1599: 31). Cuando llega la flota el 19 de enero de 1482 se encontró con: “Simon Gonçalez, que a la sazón estaba en aquel puerto con un navío haciendo rescate de oro”. (Martínez de la Puente, 1681: 95). ElMina, uno de los más grandes fuertes negreros africanos, recibió en 1486 el estatus de ciudad.¹¹

Diego de Azambuja junto con Simon Gonçalez mandó avisar al rey de aquellas tierras para entrevistarse con él y ponerle al corriente de las órdenes que traían de Portugal:

“Llamabase el Rey de aquella tierra Caramansa: embiole a decir Diego de Azambuja [con Simon Gonçalez] como se hallaba en aquel paraje, y las ordenes que traia del Rey Don Juan para tomar Puerto alli con su Armada. Alegrose Caramança con esta noticia, y embiole a decir, que desembarcase, que vendría a verle con él”. (Martínez de la Puente, 168: 95)

9. Sobre la justificación dada a la trata de esclavos africanos a manos de los europeos ver Vainfas 1996 y Alencastro 2000.

10. Tras pasar el Cabo de las Tres Puntas se llega a ElMina, situado entre tierra firme y un istmo que forma la entrada de un brazo de mar, situado a su vez al principio de una playa de más de diez kilómetros y ensenada natural para el fondeo de los barcos que se aproximaban al fuerte.

11. “El intento que tuvo el rey para mandar hazer esta Fortaleza, fue de tomar con ella la posesión de todas aquellas Provincias de Guinea, que los negros habitan, añadiendo el titulo de Señor de Guinea a los otros de su Corona desde el año de 1483” (Martínez de la Puente 1681: 98-100).

Los portugueses tras desembarcar al día siguiente y celebrar una misa, como **ellos manda**, se engalanaron y se dispusieron a recibir al monarca. Eso sí, **preparando cierto número de armas** por si hubiera que utilizarlas. Tras la **desembarcación de la llegada** del séquito del monarca precedido de tambores (horribles **el cronista**) y de los saludos a la africaine (chuparse los dedos para **ver que no los traían envenenados**), los portugueses se admiraron de la **cantidad de joyas** de oro que lucía el monarca.

Abrió un muy curioso diálogo, Diego de Azambuja, por medio de un **caudillo, dijo a Caramança**:

Al Rey Don Juan su señor, agradecido a los servicios que le había hecho en el buen **despacho**, y despacho de sus vasallos, muestras todas de su amor, las quería pagar con otro **que era mostrarle el camino único de la salvación de su alma**. Declarole el general **los principales misterios de nuestra santa Fe Católica**, y que haciéndose cristiano, como **todos de una misma Religión**, podía esperar del Rey Don Juan las mismas ayudas, y **que de un hermano**; que para esto, y en señal de amistad había enviado a su Puerto **Amada**, en que venia tanta, y tan lucida gente, solo à fin de ayudarle. Y porque al presente **en los Navíos** muchas mercaderías, y cosas preciosas, nunca vistas en aquellas tierras; **que pudiesen estar seguras**, convenia fabricar allí una casa fuerte, donde pudiesen vivir las **que hubiesen de quedar en tierra para guardarlas**; y así le pedía de parte del rey Don **que si su señor lo tuviese por bien**, pues todo lo propuesto había de redundar en bien de su alma, **de su vasallos**, y de sus vasallos, y aun la misma casa serviría de prendas del comercio, y buen **que de allí adelante** habría entre unos, y otros". (Martinez de la Puente, 1681: 98)

El cronista sigue atento la actitud del rey: aunque Caramansa era hombre **tan**, tenía buen entendimiento, y un juicio claro para aceptar cualquier cosa **en buena razón**, oyó con atención, observó los movimientos con que **el general**, meditó las cosas que le proponía, y respondió:

"Tengo en merced al Rey vuestro señor la voluntad que muestra tener a la salvación de mi alma. **Vuestras cosas de mi honra**, y cierto me lo debe por el buen despacho de sus navíos, que han venido **este puerto**, donde se les a tratado toda verdad en sus contrataciones y rescates ...Queriendo **que mirar a la naturaleza de un hombre tan principal como vos**, y a la gente tan lucida que viene **de vuestra compañía**. Veo que hombres de tanta fuerte y calidad siempre han de querer cosas **conforme a su ser**, y porque sus ánimos, se podrán conformar mal con la pobreza y simplicidad de **esta bárbara tierra como es Guinea**, donde podrán recrecerse contiendas y debates entre ellos y **nosotros**, os ruego hayáis por bien, que los navíos vayan y vengán como lo han hecho hasta **ahora**, y de esta manera estarán siempre en paz y concordia, porque los ánimos que se ven de **este en tarde** con mas amor se visitan y tratan cuando se esperan, que cuando están **asociados**...No digo esto por excusarme de obedecer a los mandamientos del rey de Portugal, **sino por aconsejarle por bien de paz**, por el mucho aprovechamiento que deseo tener con todos **los naturales de su reino**, que a este puerto viniesen. Y habiendo esta paz entre nosotros, todo **este pueblo holgara de oír las cosas de vuestro Dios**, que decís venir a darme a conocer, por tanto **mientras el tiempo muestra estos inconvenientes**, os ruego los excuséis dejando correr el rescate como va." (Mármol Carvajal, 1599: 31-32).

Maravillase el General de la manera de hablar, y discurrir de aquel bárbaro.

"Volvióle à insistir con unas, y otras conveniencias de alma, y estado, mezclando mañosamente algunas amenazas del poder del Rey Don Juan, ya fulminando sus armas directamente contra él, o auxiliando las de otros príncipes de aquella tierra en su daño; y supo decirlo y ponderarlo tan bien, que el bárbaro quedó suspenso, y mas cuando el General Azambuja le dio à entender, que

era vasallo, y no hermano, ni pariente del Rey Don Juan, como él había pensado". (Martínez de la Puente, 1681: 99)

Los acuerdos de los diferentes estados europeos se basaron en un complejo entramado de alianzas e imposiciones cuyo objetivo residía en garantizar el monopolio de la trata y una ocupación estable de los territorios adquiridos o bajo su tutela. Pero el auge de la demanda amenazaba con desbordar los precarios controles administrativos. Así, en las costas africanas comenzaron a proliferar los tratantes que actuaban por cuenta propia (llamados Pombeiros y Tagomãos), al margen de cualquier acuerdo institucional, en pos de la obtención de grandes y suculentos beneficios. Llegaron a convertirse con el tiempo en un importante grupo de presión política y extremadamente ricos, asentados en las costas africanas y gestionando sus influencias en las colonias americanas y en los centros de poder europeos.

El suministro de esclavos significaba controlar el sistema de las plantaciones. La vinculación de ambos intereses hacía que las potencias europeas no pudieran descuidar el control de los territorios africanos en favor de la organización de las colonias americanas. No en vano cuando los holandeses se hicieron con el control de Recife se apoderaron al mismo tiempo de los centros portugueses más importantes radicados en África: Angola, São Tomé y Elmina.¹² La afluencia masiva de esclavos africanos hacia América selló de forma definitiva las relaciones entre las dos orillas del Atlántico. Así lo expresaba en 1648 el famoso y omnipresente jesuita Antônio Vieira, nieto de una mujer negra y destacado defensor de la población indígena brasileña: "*sin negros no existiría Pernambuco y, sin Angola, no habría negros*". (Citado en Thomas, 1998: 181).

Una parte bastante desconocida de las amplias relaciones entre las costas africanas y, en este caso, las brasileñas se dio en 1795, cuando una delegación de embajadores del Rey de Dahomey se presentó en Salvador de Bahía para negociar el incremento de mercancías brasileñas,¹³ especialmente de tabaco,¹⁴

12. Los holandeses a través de su compañía de las Indias Occidentales obtuvieron en 1637 Elmina, en 1641 Mpinda, São Tomé, Luanda y Benguela en las costas africanas. Entre 1630 y 1641 ocuparon buena parte del nordeste brasileño, la zona de plantaciones por excelencia, tomando Recife, la capital de Pernambuco (donde se encontraba el quilombo de Palmares) y Maranhão.

13. A finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII el Reino de Dahomey (al igual que el Ashanti) tomó el control del tráfico negrero en sus costas, suprimiendo a los intermediarios que recorrían su país para negociar con la venta de esclavos. El control de los esclavos se convirtió en un monopolio Estatal, del cual se encargaba el ejército. Este ejército se especializó en ir a territorios vecinos a capturar africanos y luego venderlos a los europeos. A partir de este momento el tráfico de esta zona adquirió grandes dimensiones. Reportando grandes beneficios al Estado de Dahomey, activando a su vez el comercio con Europa y América, especialmente en armas para seguir con este comercio (Gueye, 1981).

14. "...sendo pois aquelle genero de tabaco reconhecido pelo da primeira necessidade, o melhor na preferencia, e a base fundamental do commercio em aquella Costa da Mina, e sendo tambem toda a carga dos navios portugueses, que da bahia se expedem para aquellos portos, constituida unicamente deste genero..." (AEBa, vol. XX: 70).

En 1492 Portugal deportó unos dos mil judíos sefardíes (convertos a cristianos nuevos) en edad adolescente a São Tomé y Príncipe con el propósito de colonizarlas. Posteriormente, éstos se casarían con comerciantes portugueses y con mujeres de la aristocracia del reino del Congo.

La producción inicial de azúcar y derivados, especialmente ron, proporcionó resultados económicos excelentes, de forma que en 1522 la isla contaba con 60 molinos y los grandes plantadores reunían a más de trescientos esclavos (Blackburn, 1997: 108-110). Se calcula que entre 1525 y 1550 la isla recibió unos dieciocho mil esclavos, de los cuales entre cinco y seis mil fueron empleados en las plantaciones (Thomas, 1997: 107-113). Así, en muy poco tiempo São Tomé se convirtió en un importante centro de producción y exportación de azúcar destinado a la cuenca del Mediterráneo y a Europa en general.¹⁷

También fue en São Tomé donde se originó el fenómeno del cimarronaje como principal enemigo del sistema esclavista. Los primeros quilombos se formaron a partir de la huída de esclavos de las plantaciones y también del naufragio de un barco negrero. Según la tradición, entre 1540 y 1550 un navío cargado de esclavos originarios de Angola naufragó a poca distancia de la costa sureste de São Tomé. La mayoría se ahogó o fue víctima de los tiburones. Sólo algunas decenas de supervivientes alcanzaron tierra en la bahía de los Lulas, que a principios del siglo XVI estaban despobladas, al igual que las regiones contiguas del sur de la isla. Los supervivientes se asentaron en el nordeste de la bahía, concretamente en el macizo montañoso que tomará más tarde su nombre, Mocambo. Vivieron protegidos por la selva, criando cerdos, cortando madera y dedicándose a una agricultura típicamente africana (Lara, 1981: 134). Con el paso del tiempo, el mocambo aumentó de población gracias a los esclavos que huían de las plantaciones y de la ciudad.

La lucha de las comunidades cimarronas de São Tomé fue tan persistente y devastadora que, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, los ataques comenzaron a amenazar la supervivencia de las plantaciones, los poblados e incluso de la capital. *"En 1574 se sublevan, arrastrando a otros negros, y, provistos de arcos y azagayas, invaden haciendas agrícolas y la ciudad, saqueándolo todo, robando, destruyendo las herramientas agrícolas y matando a todos aquellos que pretenden detener su avance"*. Durante muchos años los alzados sembraron el pánico en un radio de *"tres leguas alrededor de la ciudad."* (Lara,

17. Un paso decisivo en la implantación y desarrollo del ingenio azucarero se dio a partir de 1520 con la utilización exclusiva de mano de obra africana (Miller, 1997: 22). En 1554 hay datos de sesenta ingenios que producían más de 150.000 arrobas de azúcar. La arroba de la época equivalía a 12 libras (Thomas, 1997: 69). La producción se incrementó hacia 1575-1580 pasando a 200.000 arrobas. A finales de siglo alcanzó las 300.000 y en 1624, según un relato de Gracia Mendes, una veintena de grandes buques cargaban 400.000 arrobas de azúcar en el puerto de São Tomé. A partir de entonces la producción insular entró en declive debido, en gran parte, a las secuelas de los conflictos protagonizados por holandeses y angoleños (Lara, 1981: 133-134).

1981:133-135). No llegaron a tomar la capital por falta de armas de fuego y por la disponibilidad de las mismas por parte de las tropas portuguesas. No obstante, estuvieron a punto de hacerse con el control total de la isla y contribuyeron a mermar la economía local. También, igual que pasará más adelante en las tierras brasileñas, aprovechando la distracción de las autoridades y de los propietarios por la misa del domingo, un esclavo llamado Amador levanta a finales del siglo XVI una insurrección que es secundada por cuatro mil esclavos. Más de 20 ingenios quedan destruidos en São Tomé (Alencastro, 2000: 66).

Junto a las sublevaciones de esclavos y cimarrones, los continuos ataques de corsarios franceses y holandeses, a partir de 1567, acabaron por disuadir a la mayoría de los propietarios de las haciendas y de los ingenios de permanecer en la colonia. El saqueo de la capital en 1599 por parte de la escuadra holandesa y de su ocupación en 1641, significa un duro golpe a su floreciente economía ya que más de sesenta explotaciones quedaron destruidas y el tráfico marítimo restringido. De modo que a finales del siglo XVI la mayoría de los hacendados partió hacia las ricas tierras del nordeste brasileño, que para esta época ya era la primera productora de azúcar del imperio portugués.¹⁸ Un importante número de estos hacendados que se marcharon hacia el nordeste brasileño eran los descendientes de los judíos que fueron deportados a la isla desde Portugal, los cuales volverían a trasladarse desde Brasil rumbo a la Guayana Holandesa tras la derrota de los holandeses en Pernambuco.¹⁹ Por eso el lenguaje de los cimarrones Saramakas de Surinam tiene muchas palabras portuguesas (Price, 1991). A partir de entonces, el uso de la isla de São Tomé se restringió a depósito de esclavos y esclavas en tránsito hacia América (Lara, 1980: 136).

La franja costera del nordeste de Brasil se convirtió en la sucesora de São Tomé como principal centro exportador de azúcar a Europa. En 1600 Bahía tenía ciento veinte ingenios azucareros activos que la convertían en la colonia europea más próspera de América. El espectacular despegue de la producción de caña en Brasil puede considerarse el inicio de la revolución azucarera en las Américas: *"La moderna hacienda azucarera, la que sólo cultiva caña de azúcar y no produce más que azúcar, a gran escala y destinada a la exportación, fue un invento de Brasil"* (Thomas, 1997: 133). Durante los siglos XVI y XVII, el nor-

18. Desde 1580 el nordeste brasileño estaba destacado en la producción de azúcar, en donde se producían 350 mil arrobas en cuanto en São tomé ya sólo se producían unas 20 mil arrobas (Alencastro, 2000: 33).

19. "De estos primeros ingenios de Brasil, unos cuantos pertenecían a judíos conversos. No avergueremos; en 1590 de unos cuarenta propietarios de la región de Bahía que hemos podido identificar, doce eran al parecer cristianos nuevos. Sin embargo, según la Inquisición, en 1618 de treinta y ocho, veinte lo eran...Lo más importante es que estos conversos mantuvieron el contacto con otros de otros lugares, sobre todo de Amsterdam y del propio Brasil" (Thomas, 1997:136). Sobre los judíos en Surinam ver Price 1996: 58.

En cambio, las relaciones no se cifraron exclusivamente a la trata de esclavos, sino que también se dio una gran colaboración en la esfera política y, en especial, en el ámbito militar. Así, por ejemplo, las tropas del *Tercio de los Henriquez* —provenientes de Brasil que participaron junto con los *guerra preta* angoleños bajo las órdenes de las autoridades portuguesas en la famosa batalla de M'banza en 1665, pusieron fin a la rebeldía del rey del Congo. También cabe destacar el intercambio de pertrechos militares entre ambas partes:

“...a V. Magestade seia seruido mandar passar a ordem necessaria para em Pernambuco se receberem seis peças de calibre de dezasseis, té uinte e quatro, a respeito de hauer muita necessidade de ellas”. (MMA, 1981: 83)

Los soldados de los bandos militares de la capitanía de Pernambuco que fueron enviados a las reclutas que lucharan contra Palmares de que quedarían exentados de cualquier destino a las guerras de Angola.

Las numerosas relaciones que cuajaron entre esta parte del continente africano y los centros de poder situados en Río de Janeiro y el nordeste brasileño, especialmente Pernambuco, contaron con la activa implicación de los representantes de la administración portuguesa y de la Iglesia Católica que, desde Río de Janeiro o Recife, mantenían abiertos los canales de comunicación y los intereses mutuos de ambos lados del Atlántico. Así, por ejemplo, en 1676 Gregorio XIII estableció una diócesis en la provincia de Río de Janeiro con jurisdicción en Angola. Asimismo, la Iglesia Católica participó activamente en la ocupación del territorio angoleño y no sólo por razones religiosas, ya que fueron los sacerdotes quienes despertaron en 1659 el interés del Consejo Ultramarino Portugués por las costas del reino del Congo:

“...a aquella Christandade, se pode esperar (que milhor que por outro algu meyo) se descubra o caminho de comunicação taõ dezejada de Angolla, para aquella parte, [h]á pouco uisto por estes Reis, para com isso, V. Magestade, e estes seus Reinos, uirem a lograr as ricas minas, que dizem que ay há, fazerense muy opulentos, plantarse a Fee naquellas partes, e poderse em todos os pontos a extirpaçõ das heregias”. (MMA, 1981: 212-213)

Además, la Iglesia Católica, en su papel de intermediaria entre los asuntos religiosos y materiales, justificó ideológicamente la destrucción de los quilombos de Brasil y de los kilombos en África. Conciliar la universalidad de la fe católica con la conservación de los privilegios de clase era, en suma, lo que había ocupado la atención de los jesuitas de Brasil, por no hablar de los de África, antes de que Palmares se consolidase (Vainfas, 1996: 69). Por eso no es de extrañar que la iglesia ordenara la retirada inmediata de los comerciantes blan-

22. Henrique Diz fue un famoso oficial negro que dio su nombre a las tropas formadas por negros, mulatos y mestizos libres. En la época que se está considerando, el “Tercio de Henriques” estaba compuesto por 1.323 hombres alistados en 15 compañías, con un regimiento de 1.400 milicianos constituido exclusivamente por mulatos (Gomes, 1997: 141).

cos instalados en los kilombos, debido a que vivían como bárbaros y sin contacto con los sacramentos (Alencastro, 2000: 23-24), haciendo la religión católica una vez más acto de presencia en los intereses de la colonización.

Vale la pena señalar que los contactos entre Brasil y Angola siguieron vigentes hasta bien entrado el siglo XIX. Así, cabe citar el hecho de que Angola contribuye con capital particular y oficial para Brasil. Tras la reapertura de los puertos brasileños, Angola se transformó en una colonia de Brasil, ya que de ésta última se recibían todas las mercancías provenientes de este país y de España.²¹ A cambio de los productos que exportaba Angola y, claro está, el de los esclavos era el principal. Las amplias relaciones entre los comerciantes de ambos lados del Atlántico fueron estrechísimas por lo menos hasta que duró la trata de esclavos. De hecho la única dependencia que tenían los dirigentes angoleños con Portugal era la política y siempre que no afectara lazos comerciales que se habían creado con Brasil, lazos que geográficamente eran más demasado a sus intereses, ya que la verdadera dependencia estaba basada en los fuertes favorables que con la metrópoli.²²

Fuentes y bibliografía citadas.

ANAIS

do Arquivo do Estado da Bahia, vol. XX, 1931.

APEP.

Ofício de Francisco Xavier de Mendoza de 16 de Nov. 1752.

ALENCASTRO, Luiz Felipe de.

O Trato dos Viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo, Companhia Das Letras 2000.

ANQUANDAH, Kwesi J.

Castles & Forts of Ghana. Paris, Atalante 1999.

BENDER, J. Gerald.

Angola sob o domínio português: mito e realidade. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora 1980.

21. Según Alencastro para el siglo XVIII solamente el 15% de los navíos entrados en Luanda provenían de la metrópoli, mientras que desde Brasil, especialmente río de Janeiro, Salvador de Bahia y Recife, venían las mercancías con productos brasileños (yuca, aguardiente, tabaco etc.) que un porcentaje aun mayor de barcos partía rumbo a las costas americanas cargados de esclavos (Alencastro 2000: 29).

22. "E no que tocca aos escrauos que se deraõ em troca da Irmaã da Raynha Jinga e se dærem enuiar a parahiba, como V. Magestade o resolueo, para daly vir o retorno em asucares. se ter escrito largo ao mesmo governador em carta de 6 de Dezembro passado" (Consulta do Conselho Ultramarino, Lisboa 18 de junio de 1657 citado en MMA 1981: 130).

LEDSURN, Robin.

The making of New World slavery: from the Baroque to the Creole. Cambridge; New York: Verso 1997.

FRISCO António

Monumenta missionaria africana: Africa Ocidental, 1ª série (1656-1665), Vol. XII, Academia Portuguesa da História, Lisboa.(MMA) 1981.

INFIL BATALLA, G.

Pensar nuestra cultura. México, Alianza Editorial 1991.

DIFEA José.

As burguesias portuguesas e a abolição do tráfico da escravatura, 1810-1842. Porto, Afrontamento 1979.

INFIL José.

Ciudades de las Caravanas. Madrid, Hermann Blume 1985.

CUNHA, Manuela Carneiro da.

Negros, estrangeiros: os escravos libertos e seu retorno à África. São Paulo, Editora Brasiliense 1985.

DANTZIG, Albert van.

Forts and Castles of Ghana. Accra, Sedco Publishing Limited 1998.

FRISCO, Nina S. de.

“Negros en Colombia: identidad e invisibilidad”. En, *Wiñay Marka: revista de reflexion, informacion y debate.* Nº 17, 1992, p. 4-9.

FRISCO, José Alberto.

África en Venezuela: pieza de Indias. Caracas, Lagoven 1990.

FRISCO, Filipe dos Santos.

África e os pantanos: quilombos e mocambos no Brasil. (secs. XVII-XIX): tesis de licenciatura presentada en el Departamento de Historia. Campinas, Universidade Estadual de Campinas 1997.

FRISCO, Filipe dos Santos.

“La trata negrera en el interior del continente africano”. En *La trata negrera del siglo XV al XIX.* Barcelona, Serval, Unesco 1981, p.186-216.

FRISCO, Robert S.

La esclavitud africana en América Latina y el Caribe. Madrid, Alianza Editorial 1986.

FRISCO, Oreste.

“Resistencia y esclavitud: de África a la América negra”. En *La trata negrera del siglo XV al XIX.* Barcelona: Serval, Unesco. 1981, p. 128-149.

MARMOL CARVAJAL, Luis de.

Segunda parte y libro séptimo de la descripción general de África, donde se contiene las Provincias de Numidia, Libia, la tierra de los Negros, la baxa y alta Etiopía, y Egipto, con todas las cosas memorables de ella. Málaga, en la imprenta de Juan Rene 1599, capítulo XXI.

MARTÍNEZ DE LA PUENTE, José.

Compendio de las Historias de los descubrimientos, Conquistas, y Guerras de la India Oriental, y sus Islas. Madrid, Imprenta Imperial, por la viuda de Joseph Fernández de Buendia 1681.

MILLER, Joseph C. O.

"Atlántico escravista: açúcar, escravos e engenhos". En *Afro-Asia*. Nº 19-20, 1997. p. 9-36.

NIANE, Djibril T.

"Malí y la segunda expansión mandinga". En *Historia general de África*. Madrid, Tecnos, Unesco. 1985, Vol. IV.

OLIVEIRA, Avelino Ignacio de.

A travez da Guyana pelo rio Erepecurú, estado do Pará. Rio de Janeiro, Serviço de Informações do Ministerio de Agricultura, 1928.

PORRO, Antonio.

As crônicas do rio Amazonas. Petrópolis, Vozes, 1993.

PRICE, Richard.

"Palmares como poderia ter sido". En REIS, João José GOMES, Flávio dos Santos (eds.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras 1996, p. 52-59.

PRICE, Richard.

"Introducción". En *Sociedades cimarronas*. PRICE, Richard(comp). México, Siglo XXI 1981, p. 11-40.

THOMAS, Hugh.

La Trata de esclavos: historia del tráfico de seres humanos de 1440 a 1870. Barcelona, Planeta 1998.

VAINFAS, Ronaldo.

"Deus contra palmares, representações senhoriais e idéias jesuíticas". En REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (eds.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras. 1996, p. 60-80.

MISIONES ENTRE FIELES: JESUITAS Y COLONOS PORTUGUESES EN LA AMAZONÍA COLONIAL (SIGLO XVII)*

Rafael Chambouleyron**
Universidad Federal do Pará

1. Introducción

Cuando uno piensa en las misiones jesuíticas de la Amazonia portuguesa colonial, inmediatamente le viene a la cabeza la imagen de las *aldeias* de indios, que los religiosos mantuvieron prácticamente desde mediados del siglo XVII, no sin algunas interrupciones. Es natural que así sea. No hay duda que el principal objetivo de los jesuitas, desde que llegaron a América portuguesa fue la evangelización de los indios. Esta idea está presente en las primeras cartas escritas por los padres portugueses que llegaron al Brasil en 1549. No será diferente algunas décadas después, cuando se organizan las primeras expediciones jesuíticas al Maranhão, a principios del siglo XVII.

La importancia de la evangelización de los indios es patente a partir de la década de 1650, momento en que la misión del Maranhão se instala definitivamente en la región, después de varios y sucesivos intentos fracasados. El principal organizador de la misión, el padre Antônio Vieira, antes de partir para el Maranhão, le escribía al provincial de Brasil que “nuestro principal intento [es]

* Una versión preliminar de este texto fue presentada en el Simposio Internacional “Religiões na Amazônia: experiência, história e perspectivas”, Belém (Brasil), 26 a 29 de junio de 2001. Le agradezco al profesor David Brading por su lectura y sugerencias y a Neus Verger y José Luis “Luigi” Ruiz-Peinado Alonso, por la lectura del texto y acogedora hospitalidad.

** Profesor del Departamento de Historia de la Universidad Federal do Pará (Brasil), doctorando en historia por la Universidad de Cambridge (Inglaterra), becario del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

abrir nuevas conversiones por el *sertão* y río arriba” (Vieira, 1997: 277). No sin razón, varios autores consideran a los jesuitas los “misioneros por excelencia”, como escribía João Francisco Lisboa a mediados del siglo XIX (Lisboa, 1976: 384). Del mismo modo, no es fortuito que se hayan escrito tantas páginas sobre la actuación de los padres entre las diversas naciones indígenas de la región, de benéficas o funestas consecuencias, según el punto de vista de los autores.

Efectivamente, las misiones *inter infideles* representan el principal apostolado jesuítico en la Amazonia colonial hasta su definitiva expulsión de los territorios portugueses a mediados del siglo XVIII. En esta región de la América portuguesa, que desde los años 1620, constituía jurídicamente un Estado separado y diferente de Brasil, las misiones entre indios no sólo eran el principal foco de actividades de los curas, sino también una fuente inagotable de conflictos entre éstos y los colonos portugueses. De hecho, como señaló John Monteiro, en Maranhão y en las capitanías del sur de Brasil, las actividades económicas estaban en general limitadas a la “circulación regional e inter-regional” (Monteiro, 1992: 108). Esa situación generaba una fuerte dependencia de la mano de obra indígena, dada, entre otras razones, por la imposibilidad para la gran mayoría de obtener mano de obra africana, largamente utilizada en la costa norte-sur de Brasil, ya que según Charles Boxer, “los colonos eran en general demasiado pobres para comprar africanos y dependían totalmente del trabajo amerindio” (Boxer, 1995: 277). Los problemas entre jesuitas y colonos sobre el modo de uso y obtención de la mano de obra indígena existieron desde el siglo XVI. Sin embargo, en los siglos XVII y XVIII, como explica Dauril Alden, los conflictos empeoraron principalmente “a lo largo de las vastas extensiones del interior del extremo sur y del extremo norte del Brasil, áreas adonde, significativamente, la autoridad de la corona era más débil y adonde la situación de las sotas negras estaba más expuesta” (Alden, 1969: 29). La propia importancia de los indios para la precaria economía local ayuda a entender esa delicada situación.

No sin razón, la historiografía que trata de los jesuitas en el Maranhão colonial ha trabajado no sólo con la evangelización de los indios, sino también con los interminables conflictos entre jesuitas y colonos, “duelo formidable”, según el padre Serafim Leite (Leite, 1943b: xi), o como piensa João Lúcio de Azevedo, “hecho central en torno del cual gravita todo el resto” (Azevedo, 1930: 8-9). Recientes trabajos en “historia indígena”, por ejemplo, tratan de revisar este problema, resaltando no sólo la importancia que tienen los jesuitas y portugueses, sino también y principalmente el papel que tuvieron los propios grupos indígenas, revelando, más allá de una “política indigenista”, una “política indígena” (Cunha, 1998: 18).¹ De todas maneras, en función del problema de la mano de obra indígena, la historiografía ha ayudado a construir una interpretación del papel de los misioneros jesuitas en la Amazonía en la cual la idea del conflicto con los portugueses es central. No quiero aquí negar este conflicto, ni la impor-

1. Para Nádía Farage, “tema fundamental, por lo tanto, para la implementación de la sociedad colonial, la disputa por el acceso y control de la mano de obra indígena es el hilo que teje la historia política del Maranhão y Grão-Pará” (Farage, 1991: 26).

tancia que tienen los diversos grupos en él, incluyendo aquí a las diversas naciones indígenas.

Lo que quiero llamar la atención aquí es el hecho de que esta perspectiva ha dejado de lado otros aspectos igualmente importantes del apostolado de los padres jesuitas. Importantes incluso para entender mejor el problema de la mano de obra indígena. El énfasis en el conflicto de cierto modo ha transformado a los religiosos en un cuerpo autónomo y separado de la sociedad colonial. Las reiteradas acusaciones de que los jesuitas tenían planos teocráticos de autonomía política, y de que constituían un Estado dentro del Estado, en el fondo, no dejan de ser una consecuencia de ese abismo que se construyó entre curas y colonos portugueses, en la historiografía sobre el Maranhão colonial.

Como señaló Thomas Cohen, la historiografía sobre las misiones jesuíticas en Brasil relegó el ministerio de los religiosos con los portugueses a un segundo plano (Cohen, 1997: 216-17). Sin embargo, los jesuitas también eran sacerdotes, y cumplían una función en la vida religiosa de las comunidades portuguesas de la Amazonía. Significativamente, en sus escritos, en ningún momento los jesuitas niegan la responsabilidad de este ministerio, por más que no fuese el objetivo principal de su apostolado. Más aún, las relaciones con los portugueses, que no estuvieron solamente marcadas por el conflicto, como trataré de mostrar, ayudan a entender mejor el delicado problema de la mano de obra indígena. Efectivamente, el lugar político que ocupaban los religiosos en Maranhão y su influencia en la región pasaban por el papel de sacerdotes católicos insertados en el mundo católico de América.

Pero a final de cuentas ¿qué actividades son éstas a las que me refiero? ¿En qué medida puede uno afirmar que estaban relacionadas al problema de los indios?

2. “Todas las funciones de la Compañía”

La llegada del padre Vieira a São Luís, en 1653, implicó una articulación que iba más allá del problema de la evangelización de los indios. Significativamente, el padre Johann Philipp Bettendorf en su crónica sobre los jesuitas de Maranhão, relata que “pasados los primeros días de descanso y visitas”, el padre Vieira, como superior de la misión, trató de “poner corrientes todas las funciones de la Compañía”.

En primer lugar, instituyó el tercio, que todos los días después de la clase, a las cinco, era cantado “por los estudiantes de la escuela frente a la imagen de Nuestra Señora de la Luz”. Incluso, por no querer que esta devoción desapareciese, el padre Vieira estableció también una “cofradía con su regla”, de cuyas celebraciones participaban los “músicos de Nuestra Señora de las Mercedes”. Entre otras disposiciones, el superior ordenó a sus “súbditos”, como se decía entonces, que en los domingos y fiestas anduviese un padre, “bastón en mano”, el cual, acompañado de los “estudiantes con su bandera”, todos juntos cantasen las “oraciones y letanías” por la ciudad. También determinó que fuesen “visitadas las prisiones y hospital, o casa de Misericordia y a los otros enfermos, para

que no faltásemos a ninguna obra de caridad". Finalmente, el padre Vieira ordenó "que hubiese sepulcro con el Señor expuesto y predicación" (Bettendorf, 1990: 78).

La participación de los jesuitas en la liturgia católica, en las ciudades de Belém y São Luís era seguramente una parte importante de sus actividades. En la segunda mitad del siglo XVII, la Compañía de Jesús tenía dos iglesias en el Estado de Maranhão y Grão-Pará, Nuestra Señora de la Luz (en São Luís, capitanía de Maranhão) y San Francisco Xavier (en Belém, capitanía de Pará).² Estos templos además de los colegios constituían espacios importantes de sociabilidad religiosa, no solamente entre los propios padres, sino también entre jesuitas y portugueses.

Como religiosos, los jesuitas administraban los sacramentos a los habitantes de las ciudades portuguesas del Estado de Maranhão, principalmente en São Luís y Belém. No cabe duda que el más importante de los sacramentos era la confesión. De hecho, la confesión representaba un momento fundamental en el cual no sólo se confesaban los pecados, sino también cuando se podían discutir problemas delicados, como el de la esclavización ilegal de indígenas. Significativamente, si en el siglo XVI, frente al problema de la esclavización de los indios, los jesuitas decidieron cerrar la "puerta de la confesión" a los portugueses, como escribía el padre Manuel da Nóbrega (Nóbrega, 1956: 55), casi cien años después, el padre Antônio Vieira reconocía la importancia del sacramento para los objetivos de la Compañía. Antes de embarcar para el Maranhão, el padre Vieira le escribía al provincial de Brasil, explicándole que habían "resuelto sólo hablar de los indios en el confesionario cuando se tratase del remedio de la conciencia de los portugueses y de la satisfacción de la nuestra" (Vieira, 1997: 278). Poco tiempo después de llegar a São Luís, nuevamente se correspondía con el provincial. En la carta le aclaraba que la confesión era un momento importante para hablar con los señores de esclavos de "todo lo que conviene para el bien de sus almas, y también todo lo que fuere para el bien de los indios, para que no cautiven injustamente los libres, ni traten más rigurosamente de lo que conviene a los esclavos" (Vieira, 1997: 389).

La carta del padre Vieira deja clara una preocupación no sólo con el problema de los indios sino también con la salvación de las almas de los portugueses. Nuevamente, como ya fue dicho, no hay porqué pensar que los jesuitas no tuviesen este tipo de preocupaciones en mente. Su propia función de pastores de almas se las imponía. En realidad, para alguien como el padre Vieira, justamente, la correcta y justa forma de tratar a los indios eran también una fuente de salvación, pues los habitantes portugueses estarían libres de pecado.

Pero las confesiones eran un momento en que también se podía reforzar la propia influencia política de la Compañía. Para João Francisco Marques, en Por-

2. La casa de Maranhão fue fundada a partir de una ermita donada al padre Luís Figueira en 1622. Alrededor de ese núcleo inicial se empieza a construir el colegio, ya en la década de 1620. La casa de Pará es de la década de 1650, empezada por el padre João de Souto-Maior (Leite, 1943a: 117-18 y 208-11).

tugal, desde el siglo XVI los jesuitas asumieron un importante papel como confesores de reyes, príncipes y nobles influyentes, adquiriendo de esa manera, ascendiente político y religioso en los negocios del reino.³ En Maranhão, algunos padres fueron confesores de gobernadores, como el padre José Soares, con el cual el gobernador D. Pedro de Melo normalmente “se confesaba” (Vieira, 1940: 284). Según el padre João Felipe Bettendorf, en 1667, después de llegar de Lisboa, el nuevo gobernador, Antônio Albuquerque Coelho de Carvalho, fue hasta el colegio, ofreció limosnas, se confesó con él y “siguió confesándose mientras estuvo en el Estado” (Bettendorf, 1990: 245). Claro está que el papel de confesores no les garantizaba a los padres dominio absoluto sobre sus confesados. Justamente, D. Pedro de Melo, con ocasión de un motín contra los padres en 1661, rápidamente se pasó al lado de los colonos rebeldes, abandonando a los jesuitas, su confesor entre ellos.

Durante las misas, el sermón era igualmente un momento importante, principalmente entre 1653 y 1661, cuando estuvo en Maranhão el predicador más importante de la lengua portuguesa en el siglo XVII, padre Antônio Vieira. Este no es el lugar para discutir la importancia y trascendencia de sus sermones y sus claras implicaciones políticas. Lo que vale la pena observar aquí es que en varios momentos, el padre Vieira comenta el impacto de sus sermones, o en sus propias palabras, “su eficacia y autoridad”. Según él, “para entrar seguros en cualquier parte y conciliar el respeto y la benevolencia con cualesquier personas, por más enemigas y ajenas a la razón que sean, no hay mejor ayuda que el Evangelio de Jesús Cristo predicado y mucho mejor imitado” (Vieira, 1997: 331). Tal vez el padre Vieira exagere sobre los resultados de sus prédicas, pero de hecho, los sermones eran un momento especial para que, durante las celebraciones religiosas, los jesuitas expresasen sus opiniones al resto de la comunidad, incluso sobre temas delicados como el de la esclavitud de los indios (lo que hizo el padre Vieira en varios de sus sermones). No sin razón escribe el padre Serafim Leite que la prédica jesuítica en el Maranhão, “mantuvo siempre su carácter apostólico”, siendo el problema de los indios “uno de los motivos habituales” de los sermones (Leite, 1943b: 254).

Claro está que el padre Vieira no fue el único predicador de Maranhão, aunque su fama exceda (y con razón) la de los demás jesuitas de la misión. En su *Crônica* el padre Bettendorf se refiere en varios momentos a otros predicadores, como él mismo, en 1670, cuando hizo un sermón con ocasión de la fiesta de San Francisco Javier, patrono de la iglesia de Pará, “siendo el auditorio muy grande, por el concurso de gente a esa novedad”. Años antes, cuenta el padre Bettendorf que predicó “a las almas” en la iglesia de la Misericordia, contando con la presencia del gobernador. En ese sermón sugirió la importancia de ayudar a los hermanos de la Misericordia bajándose a una aldea de indios para que trabaja-

3. Para Marques, el aumento de la influencia política de los jesuitas en la corte, abrió las puertas de la Orden “a todo tipo de peligros por vecindad”. Justamente, esta situación contribuyó para “moldar la imagen pública de la Compañía desde el principio hasta el siglo XVIII” (Marques, 1996: 227-28).

sen por ella. Poco tiempo después de la prédica, de hecho se organizó el *des-cimiento* de la aldea, que, sin embargo, se reveló un fracaso (Bettendorf, 1990: 255 y 219).

Al lado de los sacramentos, los jesuitas organizaban devociones y cofradías y se devotaban a la caridad. Apenas llegó a São Luís de Maranhão, el padre Vieira organizó la devoción a Nuestra Señora, "invocación de esta iglesia" (Nuestra Señora de la Luz). Los cantos comenzaban al oscurecer, a los cuales comparecían "todos los estudiantes y niños de nuestra escuela". Pero también participaban de la devoción "muchos soldados y gente de todos los estados". Según el padre Vieira, la devoción duraba cerca de una hora y los sábados se llenaba el auditorio de gente. Escribiéndole al provincial de Brasil, le explicaba que seguramente muchos pensaban que "este modo de devoción con canto público" no era propio de la Compañía de Jesús. Sin embargo, le aseguraba al provincial que devociones similares se hacían en la casa profesa de Roma, y, además, qué mejor medio de atraer almas a Dios, por "una tan segura y aprobada [manera] como la devoción a la Virgen, la mayor de todas las devociones" (Vieira, 1997: 337-38).

Durante la década de 1670, el padre Bettendorf instituyó las cofradías de Nuestra Señora del Socorro y de Nuestra Señora de la Luz, ambas en la ciudad de São Luís. Curiosamente, el religioso relata que los hermanos de la Luz querían que en su hermandad no fuese aceptado nadie del cual "hubiese una mínima sospecha de ser de nación", algo que, según el padre, era causa de que muchos "se retirasen" de la hermandad. Finalmente, el padre Bettendorf decidió suprimir esta norma de la regla de la hermandad. Las cofradías eran espacios también en los cuales se realizaban devociones, como la de las "Cuarenta horas", instituida a pedidos del padre Francisco Veloso. Ya en Belém, esta devoción sería instituida solamente en 1695 (Bettendorf, 1990: 266-67).

Las actividades de caridad de los jesuitas consistían principalmente en visitar a los enfermos, a los prisioneros y en ayudar a los huérfanos y a las Misericordias, que instituyeron los portugueses en São Luís y Belém. De las cartas del padre Vieira y de la *Crônica* del padre Bettendorf se deduce que estas acciones no eran una actividad regular de los jesuitas en Maranhão. De cualquier modo, en 1663, por ejemplo, con la epidemia de viruela (*bexigas*), los padres se deslocaron por todo el Estado para curar a los enfermos o ungir y enterrar a los que sucumbían a la enfermedad. Si no cabe duda que las principales víctimas de las *bexigas* fueron los indígenas, también muchos portugueses fueron infectados. Extremadamente contagiosas, las *bexigas* rápidamente se propagaron por todo el Estado. El padre Bettendorf cuenta que fue hasta la capitania de Cameté sobre el río Tocantins para ayudar a los indios víctimas fáciles de la epidemia pero también para auxiliar a los portugueses. (Bettendorf, 1990: 213-16). Por más que el padre Bettendorf pueda exagerar en las distancias que recorrió para acudir a las víctimas de la enfermedad, no hay duda que la población portuguesa esperaba de ellos también esta función de "médicos" propia de los institutos religiosos de entonces.

Los padres jesuitas participaban también de algunas ceremonias religiosas excepcionales. El padre Bettendorf, por ejemplo, participó del desentierro de los

huesos de Francisco Coelho de Carvalho, primer gobernador de Maranhão. Su nieto y en aquel entonces también gobernador, Antônio de Albuquerque Coelho de Carvalho, decidió viajar hasta Cameté, en el río Tocantins, para exhumarlo de la iglesia de San Juan Bautista, y enterrarlo en la capitanía de Tapuitapera, cerca de São Luís. En la ceremonia participaron no sólo el gobernador con sus hijos, el capitán-mayor del Pará y otras figuras importantes del Estado, sino también frailes mercedarios, que cantaron en misa solemne, y el padre Bettendorf, que predicó, teniendo como tema “los hijos de Israel que desenterraron los huesos de Jacob, su padre, y los llevaron a la Tierra Prometida” (Bettendorf, 1990: 26-27 y 281).

3. Una misión “cercana a los intereses humanos”

Más allá de su clara función religiosa, muchas actividades de los jesuitas entre los portugueses constituían una forma de reforzar su posición política en la región. De hecho, en una carta al general de la Compañía, el padre Goswin Nickel, el padre Vieira comentaba sobre las relaciones entre religiosos y laicos, en la cual le señalaba los peligros de ese tipo de relaciones, pero también le expresaba la urgente necesidad de establecer alianzas con los colonos portugueses y con las autoridades del Estado. Como señaló Fernando Torres-Londoño, “la dedicación a la salvación de las almas entendida por los misioneros a la luz de su carisma [ignaciano]” se tradujo en dos dimensiones presentes en los textos escritos por los jesuitas de Maranhão, el gobierno espiritual y el gobierno temporal. Según Torres-Londoño, fieles al “estilo ignaciano, que valorizaba lo político como expresión fundamental de la acción”, los religiosos no separaron esas dos dimensiones, haciendo una sola como mecanismo para conseguir la salvación de las almas (Torres-Londoño, 1999: 23). De esa manera, en la carta al general, el padre Vieira escribía que “con los seculares se trata y se contempla solamente lo que es necesario para promover el fin de esta misión, que como es tan cercana a los intereses humanos, tiene grandes dependencias de los hombres” (Vieira, 1940: 285).

En el siglo XIX esta frase seguramente sería leída simplemente como una prueba de la alegada “racionalidad” de los jesuitas, para los cuales los fines importaban más que los medios. Sin embargo, lo que ella indica es que los jesuitas tenían que operar en un contexto de constante conflicto entre diferentes grupos, algunos de los cuales estaban radicalmente opuestos a los intereses de la Compañía. Los religiosos, por lo tanto, tenían que estar íntimamente comprometidos con actividades que les ayudasen a consolidar sus intereses y puntos de vista sobre la misión y sobre la propia manera de como era gobernado el Estado de Maranhão. Eso significaba reflexionar también sobre los límites de la ingerencia de los padres en el mundo secular, como veremos adelante.

Las actividades educativas de la Compañía de Jesús eran sin duda uno de los espacios a partir de los cuales los religiosos podían reforzar su posición en el Estado. Las actividades de enseñanza de los jesuitas son conocidas desde el principio de la Compañía, cuando, como define un biógrafo de San Ignacio, la

Compañía, inicialmente misionera, poco a poco se fue transformando en un "Orden docente" (García-Villoslada, 1991: 833). En la América portuguesa, los jesuitas abrieron varios colegios, dos de ellos en el Estado de Maranhão, durante el siglo XVII, Nuestra Señora de la Luz (en São Luís) y San Alejandro (en Belém). Por lo que se puede entender de las cartas y relaciones de los jesuitas del Maranhão y Grão-Pará durante el siglo XVII, las actividades educativas en esta región no fueron tan productivas como en otros lugares, caso del colegio de Bahia, por ejemplo. Tal vez el reducido número de religiosos y la extensión del territorio sobre su responsabilidad hiciesen su trabajo improductivo y más difícil. Curiosamente, uno de los primeros religiosos que llegaron a Maranhão le contó al padre Bettendorf que, tanto en Pará como en Maranhão, algunas veces "por falta de quien se quedase en casa, cerraban las puertas y se iban a las aldeas más vecinas, para acudir a sus misiones" (Bettendorf, 1990: 89).

De todas maneras, las escuelas abiertas a los hijos de los portugueses funcionaron sin interrupción a partir de 1653 (Leite, 1943b: 262). Justamente, en este año, el padre Vieira le informaba al provincial de Brasil que más de setenta "estudiantes y niños de nuestra escuela" van a la doctrina, "y lo hacen con satisfacción y sujeción, algo para admirar en la edad de ellos". Para el padre Vieira, enseñar a los hijos de los portugueses significaba abrir la puerta para que algunos de ellos entrasen a la Compañía, "lo que sería muy útil, ya que todos ellos saben la lengua de la tierra" (Vieira, 1997: 340). Al final de los años 1660 los avances con los niños animaron al padre Bettendorf a abrir una "clase de latín" en Belém, juntando a los estudiantes de la escuela, entre ellos "los dos hijos del gobernador". No obstante, a pesar de que los niños ya estaban traduciendo Quinto Curcio, el cabildo (*câmara*) no quiso dispensar a los jóvenes de sus obligaciones militares (*assentar praça*). El padre Bettendorf tuvo que cerrar la clase, y no hubo más latín hasta 1695 (Bettendorf, 1990: 280).

Algunas cartas del padre Vieira a las autoridades de la Compañía de Jesús revelan cuánto estaba empeñado en fundar y organizar un noviciado en Maranhão. Para él, con el crecimiento de la misión, la institución del noviciado constituía una herramienta importante para consolidar los intereses de la Compañía.⁴ Por un lado, los novicios recibidos en Maranhão estaban más adaptados o se adaptarían más fácilmente a las condiciones de la tierra. Eso significaba, como le escribía al general en 1661, que los jóvenes recibidos para estudiar en Maranhão "se acomodan al clima, a los alimentos y a las costumbres de la tierra, aprenden y toman las lenguas con gran facilidad, y las pronuncian con perfección" (Vieira, 1940: 292). En 1677, dieciséis años después de dejar el Maranhão, el padre Vieira le escribía al superior, padre Pier Luigi Consalvi, insistiendo que la juventud de Maranhão era "natural del clima". Si la adaptación era una ventaja, continúa, recibir novicios en Maranhão también sería más barato,

4. En 1661, el padre Vieira le escribía al provincial de Brasil: "crece este cuerpo cada día, y cada día promete nuevos aumentos. En Maranhão trabajamos por un colegio que sea de crianza, en el cual haya noviciado y estudios, ya que la misión necesita de tantos individuos, y casi todos los que vienen no traen estudios completos ni los pueden ir a terminar a otra parte" (Vieira, 1997: 753).

porque la Compañía no tendría que gastar para traer religiosos de “tierras tan remotas” (Vieira, 1947: 467).

Por otro lado, el noviciado de Maranhão tendría un importante papel estratégico. De hecho, en 1656, el padre Vieira le explicaba al provincial de Brasil que entre otras razones, abrir el noviciado significaría no solamente recibir “excelentes sujetos hijos de la mejor gente de esta tierra” sino también que el estudio sería una “manera, y la más eficaz y efectiva por la cual podemos conciliar los ánimos con sus padres y parientes” (Vieira, 1947: 464). Dos años más tarde, le escribía al general, explicándole que recibir individuos en Maranhão, era “un medio de unir a nosotros los ánimos de sus padres y parientes” (Vieira, 1940: 273). Claro está que para los colonos los colegios de la Compañía representaban una oportunidad para sus hijos de acceder a la enseñanza, algo difícil en la América portuguesa.

A pesar de las repetidas restricciones de la cúpula de la Compañía a la aceptación de personas nacidas en la América portuguesa, las esperanzas del padre Vieira se hicieron realidad, ya que por lo menos, algunos nacidos en Maranhão fueron aceptados en la Compañía (el noviciado de todos modos tendría que esperar).⁵ Algunos de ellos fueron despedidos o simplemente abandonaron la Orden, pero varios permanecieron en ella y se ordenaron sacerdotes. El padre Antônio Pereira, por ejemplo, era “natural de Maranhão”, y llegó a ser vicesuperior de la misión del Maranhão. Lo que se puede juntar de las esparzas noticias de él en la crónica del padre Bettendorf es que fue aceptado como “hermano estudiante” y después de la expulsión de 1661, se fue a estudiar a Brasil. Probablemente de Brasil viajó a Portugal, pues cuando el padre Bettendorf asumió el rectorado del colegio de Maranhão, encontró a Antônio Pereira todavía como estudiante y recién llegado de Lisboa. Después de su ordenación, el padre Antônio Pereira fue nombrado maestro de novicios y predicador del colegio de Maranhão, además de misionero. Significativamente, en los años 1670, el superior padre Consalvi le encargó al padre Pereira que se ocupara de la educación de cuatro candidatos, todos ellos naturales de Maranhão (Bettendorf, 1990: 324, 222, 303-304 y 312).

En 1676 y 1677, el padre Consalvi, “por los poderes que había alcanzado”, admitió cuatro individuos. Dos de ellos, según el padre Bettendorf, era “naturales de la tierra”, los otros, “naturales de São Luís” (Bettendorf, 1990: 312 y 316). Ellos eran los hermanos Manuel Borba, Diogo da Costa, João da Silva y Baltasar Ribeiro (“Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615”, 1748: 480v). Todos ellos fueron ordenados sacerdotes. De todos ellos, el caso del padre Manuel Borba es seguramente el más interesante, pues este religioso,

5. Según Dauril Alden, a diferencia de México y Perú, “es improbable que los miembros nacidos en Brasil hayan constituido la mayoría”. En la misión de Maranhão, incluso, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVIII, el número de nacidos en la región disminuyó (Alden, 1996: 261). Según el padre Serafim Leite, el problema del noviciado quedó “en abierto, sin solución definitiva” a lo largo de los siglos XVII y XVIII, hasta la expulsión de los padres en 1759-1760. Justamente en esa época el Maranhão sería elevado a provincia, lo que resolvía el problema del noviciado, pues la misión ganaba plena autonomía (Leite, 1943b: 236).

que terminó sus estudios en Évora, Portugal, era hijo de Manuel Duarte, colono de Tapuitapera, y cuñado de Eugênio Ribeiro.

Eugênio Ribeiro fue uno de los líderes del motín de 1684, durante el cual parte de la población de São Luís en Maranhão se rebeló contra la institución del *estanco*, un monopolio de comercio establecido por la corona portuguesa. El objeto de la ira de los colonos no fue sólo el estanco, sino también los padres de la Compañía de Jesús, que, por las leyes del año 1680, habían obtenido nuevamente el control sobre las *aldeias* de indios libres en el Estado de Maranhão. De esa manera, en 1684 los habitantes de São Luís expulsaron a los jesuitas de la ciudad.⁶ Ribeiro fue preso cuando se presentaba en Lisboa frente a las autoridades reales, para explicar en la corte las razones de la sedición, junto con Tomás Beckman. Según el padre Bettendorf, el padre Manuel Borba, que estudiaba en Évora, se dirigió a Lisboa, “después de terminar su curso”, para interceder por Ribeiro junto a la corte. Aparentemente, gracias a la intervención del padre Borba, su cuñado, y del padre Bettendorf, Ribeiro escapó de las peores penas, la horca o el exilio a Río de Janeiro o Angola, y recibió una pena menos grave, el destierro a Pernambuco.

Ya el suegro de Ribeiro y padre del jesuita Manuel Borba, Manuel Duarte, era un habitante portugués de la villa de Tapuitapera (actual Alcântara), cerca de São Luís. Significativamente, como sugiere el padre Bettendorf, Manuel Duarte fue uno de los que se opuso al motín de 1684, cuando los rebeldes de São Luís se dirigieron a Tapuitapera para tratar de convencer a los colonos a juntarse a ellos (de hecho, la rebelión sólo ocurrió en São Luís).⁷ Tiempos después del motín, algunos de los padres expulsados tuvieron que volver al Estado, porque su barco se les hundió y fueron presos y torturados por piratas. Logrando escapar, llegaron a Tapuitapera, donde fueron acogidos por la población. Según el padre Bettendorf, varios fueron “los que más se señalaron en hacer el bien a los padres”, y entre ellos “con singular afecto de amor, el capitán Manuel Duarte, hermano de la Compañía, por carta de hermandad” (Bettendorf, 1990: 388).

Efectivamente, alguien como Manuel Duarte parecía tener una íntima relación con los jesuitas. No solamente era padre de uno de los religiosos, sino también hermano “por carta de hermandad”. João Lúcio de Azevedo llamó la atención para estos “hermanos”, señalando que “ha sido un punto de duda si en el instituto jesuítico, como en otras ordenes religiosas, existen filiados sin hábito. Hasta en los escritores jesuitas varían las opiniones” (Azevedo, 1931: 341). De

6. Eugênio Ribeiro era uno de los “procuradores y maestros del pueblo” que firmaron y entregaron un protesto a los padres en el colegio de Nuestra Señora de la Luz. Los otros eran Manuel Beckman, Jorge de Sampaio e Carvalho, Belquior Gonçalves y Francisco Dias Deiró (“Protesto e notificação aos P.P. p.a sahirem fora do Estado do Maranhão authenticico”, 1684: 89v).

7. En 1685, el padre Bettendorf presentó al rey la versión y defensa jesuítica con relación a los hechos sucedidos. En ella, nuevamente afirma que frente a los pedidos de los rebelados “el capitán-mayor Henrique Lopes y el cabildo de la capitania [de Tapuitapera] respondieron uniformemente que no negarían obediencia al gobernador del Estado, ni tendrían parte en la expulsión de los padres de la Compañía, solamente prometiéndole consentir con los de Maranhão, en la repulsa del *estanco*” (Informe q. deu a S. Mag o P.e João Phelype s.o o expulsarem e aos mais PP. do Maranhão”, 1685: 78).

todas maneras, el hecho es que los jesuitas de Maranhão distribuyeron “cartas de hermandad” a varias personas íntimas de la misión, no solamente en São Luís y Belém, sino también en Lisboa; muchas veces lo hacían siguiendo ordenes de Roma. Esas cartas de hermandad parecían ser un tipo de recompensa a favores hechos o apoyo prestado a los padres. Las cartas ofrecidas a dos gobernadores son un buen ejemplo de ese tipo de prácticas.

El primero es Pedro César de Meneses (1671 a 1678). El padre Bettendorf cuenta como intervino en un conflicto entre el gobernador y el viceprovincial de los carmelitas, padre Manuel de Brito, por lo que Meneses “se quedó tan nuestro amigo que pidió para ser hermano de afuera de la misión”. Sin embargo, el padre Bettendorf, superior de los jesuitas por entonces, decidió no concederle carta de hermandad. Su sucesor, padre Consalvi, no obstante se la otorgó, con lo que “como buen cristiano, se quedó todo nuestro”. De vuelta a Portugal, Pedro de Meneses “queriendo continuar las demostraciones de su amor hacia los padres de la Compañía”, transportó por su cuenta a los padres Diogo da Costa y Manuel Borba, que iban a estudiar en Portugal. Pero la relación entre el gobernador y los religiosos no parecía resumirse a un simple intercambio de favores. Efectivamente, es significativo el hecho de que, según el padre Bettendorf, el gobernador le hubiese pedido lecturas religiosas para combatir su salud debilitada. El religioso le indicó entonces el temporal del padre Neusembergio y las meditaciones del padre Vela Cardim, “para leer y meditar con él” (Bettendorf, 1990: 297 y 321-22).

El otro gobernador es Gomes Freire de Andrade (1685 a 1687). Andrade fue la autoridad responsable por la derrota de los rebelados de 1684 y igualmente devolvió solemnemente la iglesia de Nuestra Señora de la Luz a los jesuitas. Después de su corto periodo como gobernador, volvió a Portugal y allí encontró al padre Bettendorf, que había sido mandado a Lisboa para dar cuentas de la expulsión de los padres. Según el padre Bettendorf, después de recibirlo y agradecerle “lo que había hecho por la misión”, le pidió al padre general que le mandara a Andrade y a Roque Monteiro Paim también, dos letras de hermandad, “para ellos y sus consortes”, lo que los dejó “grandemente satisfechos”. Significativamente, Monteiro Paim fue el ministro designado por el rey D. Pedro II para tratar del problema de la expulsión de los jesuitas del Maranhão, por el motín de 1684 (Bettendorf, 1990: 421).

No hay porqué pensar que las “cartas de hermandad” eran ofrecidas solamente a altos oficiales del Estado portugués, como los gobernadores Meneses y Andrade o el ministro Paim, personas que les garantizaban un considerable apoyo político.⁸ Significativamente, el padre Bettendorf al narrar los episodios de la primera expulsión de los padres de Maranhão, en 1661, cuenta como la fami-

8. No sin razón, en 1657, los oficiales del cabildo de Pará le escribían al rey, advirtiéndole que no diese “crédito a los documentos que presentan los padres de la Compañía, porque son de personas enemigas de la república, que en la tierra hay muchas”, y pidiéndole que “tales documentos sean pasados por el juez de las justificaciones” (“Apontamentos que vam a sua Mag.de que Deos g.de”, 1657: 74).

lia de Pedro Dorsaes los acogió y ayudó en los momentos más críticos. No solamente Dorsaes y su mujer D. Antônia de Meneses ayudaron a algunos religiosos a huir de una prisión, sino que ellos y también D. Mariana Pinto los alimentaron y protegieron. Pedro Dorsaes, incluso, fue escogido por los padres como su procurador, mientras durase la expulsión, y años más tarde les dejó algunos bienes a los religiosos. Lo más interesante de todo esto es que Dorsaes aparece en la documentación como vizcaíno, su mujer tal vez sea portuguesa, pero Mariana Pinto era, como la llama el padre Bettendorf, una “*tapanhuna* caritativa”, o sea, de origen africano. Por el auxilio prestado los tres recibieron “cartas de hermandad” (Bettendorf, 1990: 177, 189 y 191).

De este modo, las “cartas de hermandad” no eran apenas un mecanismo para atraer los favores y fortalecer las relaciones con la gente influyente en el imperio portugués. Lo que la historia de Dorsaes, su mujer y D. Mariana Pinto señala es que las cartas podían representar también el refuerzo de relaciones que pasaban por el papel de religiosos que tenían los padres jesuitas entre los habitantes de las ciudades portuguesas de Maranhão.

4. “Negocios seculares y ajenos a nuestro instituto”

A pesar de la importancia de las relaciones con los colonos portugueses, tanto desde el punto de vista político como religioso, este era un tema delicado para alguien como el padre Vieira, acostumbrado a reflexionar sobre el gobierno jesuítico en Maranhão. En una significativa carta al padre general, escrita en marzo de 1661, el religioso le explica a su superior sus preocupaciones sobre los límites y sentidos de las relaciones entre los jesuitas y el mundo laico. Menciona la interferencia de algunos religiosos en “problemas seculares”, citando como ejemplo casamientos y las relaciones con los gobernadores. Según el padre Vieira, sus sujetos, como se decía entonces, eran suficientemente discretos al tratar con los de afuera, y sólo lo hacían en razón de “necesidad”. Era el caso del padre Richard Carew, que había participado como tercero en el casamiento “de una viuda, mujer de un capitán irlandés, por ser de su nación”. O del padre Manuel Nunes, que intervino en el casamiento de un capitán “para remedio de una viuda y cinco huérfanas”. O del mismo padre Vieira, que celebró el casamiento del capitán-mayor de la capitanía de Gurupi, “persona la más benemérita de la Compañía”, pero participando de la solemnidad con mucha “cautela”.

El caso de los gobernadores era más delicado, ya que al final de cuentas eran delegados del rey en el Estado de Maranhão. De cualquier modo, el padre José Soares fue confesor del gobernador D. Pedro de Melo. El padre Vieira explicaba al general que él mismo sólo interfería en la jurisdicción secular cuando había peligro para la misión, como por ejemplo sugiriéndole al gobernador y nombramiento de “una persona benemérita de la misión” como capitán-mayor del Amazonas (Vieira, 1940: 283-85). No hay duda que para el padre Vieira las relaciones con el mundo laico, fuera con reyes, gobernadores, capitanes o simples colonos portugueses eran esenciales para el suceso de la misión. De este modo, como superior, él tenía que establecer un delicado equilibrio por el cual

los jesuitas no podían parecer demasiado poderosos e influyentes. Al mismo tiempo, había que garantizar el apoyo necesario para la continuidad de la misión, constantemente amenazada por la propia posición que los jesuitas adoptaban frente a los problemas de la mano de obra indígena.

No sin razón, antes de partir para el Maranhão, cuando planeaba la organización de la misión, el padre Vieira decidió rehusar algunos cargos que años antes habían sido asignados a los jesuitas. Era el caso del *repartidor de indios*, responsable por la distribución de los indios libres de las aldeas a los colonos portugueses. Según el padre Vieira, el cargo de repartidor sería “un seminario de odios y contradicciones” (Vieira, 1997: 278).

Otro problema delicado era el del comisario de la Inquisición. Poco después de su llegada, el padre Vieira tuvo serios conflictos con el padre Manuel de Lima. Lo que hacía más grave la situación era el hecho que el padre Lima era comisario del Santo Oficio. En una carta al padre general, el padre Vieira sugería que la comisión fuese retirada y el padre Lima enviado a una aldea de indios como misionario. De esa manera, continúa, “cesarán las quejas que de esta comisión se han seguido, que no son pocas, ni los superiores las pueden fácilmente remediar, porque son hechas con la mano del Santo Oficio o pretextos de él”. Una alternativa podía ser confiar la comisión a los “superiores locales”, evitándose de esa manera las tentaciones de poder excesivo. Claramente, el padre Vieira pensaba que la comisión era suficientemente importante como instrumento de poder en el Maranhão, sin embargo, era fundamental usarla con extrema cautela y ponderación (Vieira, 1997: 731).⁹

En 1660, en una carta al provincial de Brasil, el padre Vieira se quejaba del poder excesivo usado por el padre visitador Francisco Gonçalves. El padre Vieira acusaba al visitador de tomar “jurisdicciones reales que no tenemos”:

“Dar bastones y jinetas y hasta hábitos de Cristo públicamente en la iglesia, estando presentes los portugueses, y pasar nominaciones de esos cargos en su nombre, y alterar los precios puestos por el rey, y muchas otras cosas que, si llegasen probadas a los ministros, sin duda prevalecerían contra nosotros muchas quejas de los pueblos, de los gobernadores y de las religiones” (Vieira, 1997: 750-51).

Probablemente estas acusaciones eran excesivas, pero de todos modos, revelan, como he indicado atrás, que el gobierno de la misión significaba reflexionar sobre los propios límites y sentido de los poderes que detenían los religiosos. De hecho, las actividades religiosas entre los católicos portugueses son importantes porque nos ayudan a entender cómo la Compañía de Jesús se implantó en la sociedad marañense. Como sacerdotes católicos, usaban los poderes inherentes a su condición para establecer su influencia entre su rebaño, al mismo tiempo que construían una red de apoyo político en su interior. Esta es una contra-parte fundamental del bien conocido y estudiado problema de la

9. Según el padre Serafim Leite, los padres solamente aceptaron este cargo por imposición de “personas extrañas a la Compañía” (Leite, 1943b: 9). Sin embargo, queda claro por las cartas del padre Vieira que el cargo de comisario podría transformarse en un instrumento estratégico, si bien usado.

mano de obra indígena. A fin de cuentas, no hay que olvidarse que si los indios representaron un problema para los religiosos era porque los colonos portugueses — muchos de los cuales asistían a las misas de los jesuitas y mandaban sus hijos a las escuelas de la Compañía — los veían por una óptica totalmente diferente de la de los padres. Por eso es fundamental estudiar las relaciones entre estos dos grupos.

Si estas relaciones eran problemáticas para los jesuitas, como lo dejan claro las cartas sobre los límites del apostolado jesuítico escritas por el padre Vieira, tampoco era evidentes para los propios colonos. En 1684, los rebeldes de São Luís entregaban a los religiosos un protesto, intimándolos a salir del Estado de Maranhão. En él escribían, sin embargo, que el pueblo los expulsaba

“no porque Vuestras Paternidades hayan dado algún escándalo en lo espiritual, más que en lo temporal, lo cual declaran y harán presente al príncipe nuestro señor, que Dios guarde, porque en el ejemplo con que Vuestras Paternidades obran en lo espiritual y bien de las almas no tienen que decir” (“Protesto e notificação aos P.P. p.a sahirem fora do Estado do Maranhão authenticico”, 1684: 80).

Para los jesuitas, estos problemas significaban una reflexión sobre su propio papel en el Estado de Maranhão. Si su tarea evangelizadora con relación a los indios estaba claramente definida ¿cómo ejercer el apostolado entre los portugueses, muchos de los cuales eran radicalmente opuestos a su misión? ¿Cuáles eran los límites de su acción entre los cristianos europeos de la América portuguesa? ¿Renunciarían a su vocación misionera al dedicarse a la salud espiritual de los portugueses?

En una carta escrita al provincial de Brasil, en 1656, en la cual se queja de la falta de apoyo a la misión de Maranhão, el padre Vieira, el mayor predicador en lengua portuguesa del siglo XVII, deja clara la contradicción.

“Porque leer un curso o hacer cuatro sermones no es lo que nos honra, singulariza, ilustra, sino las conquistas de la fe, las almas convertidas a Dios, que es materia que hace tanto tiempo le falta a nuestra provincia” (Vieira, 1940: 260).

Esas “almas convertidas a Dios” eran claramente las almas de los indios. Sin embargo ¿no podrían ser igualmente las de los colonos portugueses, transformando la misión de Maranhão también en una “misión entre fieles”?

Fuentes manuscritas

“Informe q. deu a S.Mag o P.^o João Phelype s.^o o expulsarem e aos mais PP. do Mr.^{ão}”, c. 1685. *Biblioteca Pública de Évora*, códice CXV/2-11, fls. 77-79v.

“Protesto e notificação aos P.P. p.^a sahirem fora do Estado do Maranhão authenticico”, 18 de marzo de 1684. *Biblioteca Pública de Évora*, códice CXV/2-11, fls. 89-90.

“Cathalogo dos sogeitos q. forão p.^a o Maranhão desde 1615” [1748]. *Biblioteca Pública de Évora*, códice CXV/2-13, fls. 478-489v.

“Apontamentos que vam a sua Mag.^{de} que Deos g.^{de}”, 1657. *Biblioteca Nacional de Lisboa* (Portugal), Secção de Reservados, COD 4517, fls. 73-74.

Fuentes impresas

- BETTENDORF, João Felipe, SJ. *Crônica da missão dos padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão* [1698]. Belém: Fundação Cultural do Pará Tancredo Neves/Secretaria de Estado da Cultura, 1990.
- NÓBREGA, Manuel da, SJ. "Do P. Manuel da Nóbrega ao P. Miguel de Torres, Lisboa. Bahia, 5 de julho de 1559". En: Serafim Leite, SJ (ed.). *Cartas dos primeiros jesuítas do Brasil*. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, vol. III, 1958.
- VIEIRA, Antônio, SJ. *Cartas*. Ed. Azevedo, J.L. de. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1997, vol. I.
- "Cartas de Vieira". En: Leite, S., SJ, ed. *Novas cartas jesuíticas: de Nóbrega a Vieira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1940, pp. 247-327.
- "Quatro cartas inéditas do padre Antônio Vieira". Ed. Boxer, C.R. *Brotéria*, vol. 45 (1947), pp. 455-76.

Bibliografía

ALDEN, Dauril.

"Black robes versus white settlers: the struggle for 'freedom of the Indians' in Colonial Brazil". En: Pechman, H. y Gibson, C., eds. *Attitudes of colonial powers toward the American Indian*. Salt Lake City: University of Utah Press, 1969, pp. 19-45.

The making of an enterprise: the Society of Jesus in Portugal, its Empire and Beyond, 1540-1750. Stanford: Stanford University Press, 1996.

AZEVEDO, João Lúcio de.

Os jesuítas no Grão-Pará: suas missões e a colonização. 2ª edición. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1930.

História de Antônio Vieira. 2ª edición. Lisboa: Livraria Clássica, 1931, 2 vols.

BOXER, Charles Ralph.

The golden age of Brazil. Growing pains of a colonial society, 1695-1750. 2ª edición. Manchester: Carcanet, 1995.

COHEN, Thomas.

"'Who is my neighbor?' The missionary ideals of Manuel da Nóbrega". En: Gagliano, J.A. y Ronan, C.E., SJ, eds. *Jesuit encounters in the New World: Jesuit chroniclers, geographers, educators and missionaries in the Americas, 1549-1767*. Roma: Institutum Historicum S.I., 1997, pp. 211-28.

CUNHA, Manuela Carneiro da.

"Introdução a uma história indígena". En: Cunha, M.C. da, ed. *História dos índios no Brasil*. 2ª edición. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/FAPESP, 1998, pp. 9-24.

As muralhas dos sertões: os povos indígenas no Rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra/ANPOCS, 1991.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo, SJ.

Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1991.

LEITE, Serafim, SJ.

História da Companhia de Jesus no Brasil. Lisboa/Rio de Janeiro: Portugália/INL, vols. III (1943a) e IV (1943b).

LISBOA, João Francisco.

Crônica do Brasil colonial: apontamentos para a história do Maranhão. 3ª edição. Petrópolis/Brasília: Vozes/INL, 1976.

MARQUES, João Francisco.

'Confesseurs des princes, les Jésuites à la cour de Portugal'. En: Giard, L. y Vaucelles, L. de, SJ, eds. *Jésuites à l'âge baroque (1540-1640)*. Grenoble: Jérôme Millon, 1996, pp. 213-28.

MONTEIRO, John Manuel.

"O escravo índio, esse desconhecido". En: Grupioni, L.D.B., ed. *Índios no Brasil*. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992, pp. 105-20.

TORRES-LONDOÑO, Fernando.

"La experiencia religiosa jesuita y la crónica misionera de Pará y Maranhão en el siglo XVII". En: Marzal, M.M., SJ, ed. *Un reino de la frontera: las misiones jesuíticas en la América colonial*. Lima: Abya-Ayala/Pontificia Universidad Católica del Perú, 1999, pp. 15-36.

“¿ESPERANDO A GODOT?: ESTADO E INMIGRACIÓN EN BRASIL Y ARGENTINA (1880-1914), PERSPECTIVAS PARA UN ESTUDIO COMPARATIVO”

Alejandro Andreassi Cieri

Universitat Autònoma de Barcelona

Algunas de las economías de base exportadora de América Latina exigieron la importación de mano de obra en tal cantidad que los trabajadores inmigrados llegaron a constituir la mayor parte de la fuerza de trabajo empleada por períodos relativamente prolongados, en el período entre 1880 y 1930. Entre ellas destacaron las especializadas en productos agrícolas, como Argentina y Brasil, que se insertaron con rapidez en el mercado capitalista mundial que se estaba estructurando a lo largo del siglo XIX, y especialmente a partir de 1870. Ambos países representan el éxito de las exportaciones vinculadas a las exigencias de consumo despertadas por la revolución industrial europea y norteamericana, con un crecimiento en el producto agrícola exportado superior al demográfico, motivo en el que reside, en términos generales, el estímulo a la inmigración que caracterizó a ambos países.¹ En términos de cálculo económico puro, que no social, aquella debe ser considerada como factor de producción que, junto con las inversiones extranjeras de capital, alimentó el modelo según el cual se desarrolló el capitalismo en estos países en función del principio de las ventajas comparativas que orientó a sus elites dirigentes, de las decisiones adoptadas en el que se consideraba la mejor oportunidad de promoción económica, y por lo tanto de decisiones políticas tanto estatales como de los grupos de presión que actuaban sobre el estado argentino y brasileño. El éxito inicial del modelo, en términos macroeconómicos, aunque también percibido por las poblaciones de

1. Victor Bulmer-Thomas, *La Historia Económica de América Latina desde la Independencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998, pp. 71-73.

esos países en las modificaciones monumentales de los paisajes urbanos o en la creencia en probabilidades de ascenso social impensables en el contexto europeo, legitimaron el modelo agroexportador frente a los grupos sociales subalternos, y reforzaron el consenso que existía entre las elites agrupadas alrededor de la gran burguesía ganadera argentina o plantadora brasileña sobre las opciones económicas a impulsar, contribuyendo a forjar el "mito americano".² Por lo tanto, y hasta 1930 las discrepancias entre los actores sociales que controlaban o influían en los gobiernos nacionales y los que aspiraban a ello versaron más sobre cuestiones relacionadas con las garantías políticas, las formas de ejercicio del poder o la representatividad, que sobre las opciones económicas, y en ningún momento sobre el modelo de inserción en el mercado mundial. En ese marco ideológico y cultural el tratamiento que debía darse o la forma en que debía encararse un fenómeno tan vital para la prosperidad del modelo agroexportador como era la inmigración, dependía de que se la considerara como un dato importante pero no diferenciado de otros factores que intervenían en el proceso económico, como externalidad o internalidad económica, o, por el contrario, adquiriera una dimensión humana y se la observara como variable sociopolítica. Este carácter era indudable en la medida en que existía una "cuestión social" que le acompañaba. Eran tan enormes las dimensiones cuantitativas y cualitativas de esa inmigración que su peso en la constitución de una amplia clase asalariada tanto en el ámbito urbano como agrario era determinante, como también lo era en consecuencia su papel en la formación de un movimiento obrero similar a los existentes en los países industrializados.

En este artículo intento comparar la doctrina y actitudes del estado brasileño y argentino respecto a la inmigración así como la reacción que produjo en las filas de los movimientos obreros de los respectivos países.³ El motivo de la comparación entre Brasil y Argentina no está sólo determinada por el papel similar de ambas economías en el mercado mundial y así como el contexto político y cultural de su desarrollo, sino para reflexionar y, al menos plantear preguntas, sobre el peso del esclavismo como factor diferenciador en el comportamiento de ambas sociedades respecto a la inmigración y así como el enfoque e interpretación que realizaron de las relaciones y conflictos sociales derivados de la misma.

La producción esclavista brasileña, boyante en la época colonial, conoció un auge importantísimo después de la independencia, y en aquellos sectores y productos directamente relacionados con las demandas de los principales países industrializados (ver Tabla 1). Si bien la importación de esclavos africanos cesó completamente a mediados del siglo XIX, las principales concentraciones de esclavos se hallaban en los cafetales y plantaciones azucareras, creciendo su número

2. Las opciones industrialistas consideradas como antagonistas o alternativas al capitalismo agroexportador así como el proteccionismo nunca figuraron en la agenda de los grupos dirigentes antes de 1930, aunque en el caso argentino se produjo un debate sobre esos temas entre los principales líderes políticos e intelectuales de la llamada Generación del 80, precisamente antes de la crisis de 1890.

3. Aunque colocaré más el énfasis del análisis en el caso brasileño, utilizando a Argentina como contraste.

y proporción a medida que avanza el período. En vísperas de la abolición el número de esclavos empleados en la producción de café había alcanzado sus niveles más altos, a pesar de que el número total de esclavos en Brasil había disminuido.⁴ Si bien algunos plantadores paulistas habían comenzado a contratar trabajadores libres, principalmente colonos italianos antes de la abolición de la esclavitud, continuaron utilizando mano de obra servil prácticamente hasta el último momento.

Tabla 1. Composición de las exportaciones brasileñas, 1821-1929 (por ciento del total)

	Algodón	Azúcar	Café	Caucho	Cacao
1821-3	25,8	23,1	18,7	0,0	s. d.
1871-3	16,6	12,3	50,2	0,0	s. d.
1901-3	2,6	2,4	55,7	22,5	2,5
1927-9	2,0	0,5	71,1	2,0	3,8

Fuente: Angus Madison, *La Economía Mundial: perspectiva de un milenio*, OECD, 2001.

No fueron motivos económicos los que determinaron su abolición en 1888. Según diversos estudios la explotación de mano de obra esclava fue muy productiva y rentable.⁵ Incluso los medios intelectuales brasileños habían logrado articular un discurso que compaginaba liberalismo, entendido estrechamente como perspectiva económica (sacralización de la propiedad privada y libertad de mercados) con esclavismo al introducir al trabajo no como el generador de valor sino como un factor más de producción junto con la tierra y otros insumos utilizados en la agricultura de plantación.⁶ Las causas de su crisis hay que buscarlas en factores políticos y sociales, entre los cuales las rebeliones de los esclavos y el constante temor de los plantadores a que se produjera una insurrección similar a la haitiana actuaron como términos de una relación dialéctica, un mecanismo de retroalimentación positiva que fue aumentando la tensión endógena del sistema hasta su descomposición final, a la que se sumaron la complejidad creciente de una sociedad donde comenzaron a intervenir sectores no vinculados directamente a la economía esclavista.⁷

4. Herbert S. Klein, *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*, Madrid, Alianza, 1986, pp. 83-86.

5. Warren Dean, "La economía brasileña, 1870-1930", en Leslie Bethell, *Historia de América Latina. América del Sur, c. 1870-1930*, Barcelona, Cambridge University Press – Editorial Crítica, 1992, p. 351; también Herbert Klein, *La esclavitud en América latina y el Caribe*, op. cit., pp. 84-86.

6. Hermes Reis de Araújo, "Técnica, Trabalho e Natureza na Sociedade Escravista", *Revista Brasileira de História*, v.18 n.35, Sao Paulo 1998.

7 Ver Gabriel Izard Martínez, *Aproximación crítica al cimarronaje en Brasil*, tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 2000 y José Luis Ruiz-Peinado Alonso, *Resistencia y cimarronaje en Brasil: mocambos del Trombetas*, tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 2001. También puede comprobarse que el movimiento obrero europeo y brasileño era consciente de la importancia de las rebeliones de los esclavos en el proceso abolicionista, G. Daminani, *I paesi nei quali non si deve emigrare. La questione sociale nel Brasile*, Milano, Edizioni di Humanita Nova, 1920, pp. 53-54.

Sin embargo la irrupción del trabajo libre no fue brusca. Se introdujeron progresivamente trabajadores libres en las plantaciones a partir de mediados del siglo XIX, mediante contratos de aparcería, donde los colonos recibían como remuneración la mitad del beneficio neto producido por los cafetos que cuidaban, y se les permitía cultivar alimentos en la parcela que debían explotar, de los cuales debían entregar la mitad de lo cultivado al plantador; además podían ser transferidos a otro plantador si su contrato era vendido, por lo que el sistema recordaba algunos de los rasgos de la servidumbre, aunque se trataba inequívocamente de una producción para el mercado. La resistencia de los trabajadores de las plantaciones que se manifestó mediante huelgas y protestas frente a unas condiciones de trabajo draconianas (en muchos casos se utilizaba el pago con vales y la obligación de proveerse en el economato de la plantación donde los precios de los productos de consumo eran mucho más elevados que en el mercado local), condujo a las autoridades estatales a complementar con nuevas disposiciones represivas las garantías a los plantadores. Entre ellas, una ley de locación de servicios en 1879 que establecía penas de prisión para aquellos agricultores que abandonaran las *fazendas* sin causa justificada o incitaran a otros a la huelga. En paralelo con estas medidas disciplinarias se intentó estimular la productividad de estos trabajadores mediante la sustitución en 1880 de los contratos de aparcería por el pago a destajo.⁸ Con el sistema de destajo, cuya vigencia se prolongará hasta la década de 1960, el plantador le pagaba al agricultor por café recogido y por árboles cuidados hasta el período de cosecha. Sin embargo las medidas punitivas no pudieron resolver el problema de baja productividad y costes crecientes en el cultivo del café. Los plantadores debieron afrontar además el estallido de algunas revueltas de los trabajadores inmigrados en varias plantaciones para protestar por el incumplimiento o los fraudes en los contratos de aparcería, y con más frecuencia una resistencia más insidiosa pero no menos efectiva dedicándose al cultivo de sus parcelas con alimentos en detrimento del cultivo de café.⁹ Con la abolición de la esclavitud, estado y fazendeiros comprendieron rápidamente que debía favorecerse una intensa concurrencia el mercado de trabajo con el fin de que la competencia en la oferta de mano de obra contribuyera no sólo a reducir costes de producción sino también a estimular la productividad de unos trabajadores que ya no estaban privados de todos sus derechos, como sucedía con los esclavos. Por lo tanto, la solución más adecuada era la de permitir y estimular la inmigración masiva, en lugar de la selectiva practicada hasta ese momento, como forma de disminuir costes e indirectamente la productividad al aumentar la concurrencia de mano de obra en el mercado de trabajo. La clave residía en que el traslado de los inmigrantes desde sus países de origen y hasta las plantaciones fuera

8. Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, São Paulo, Editora Brasiliense, 1986, pp. 19-31.

9. Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, op. cit., pp. 28-29 y 40-41.

subvencionado por el estado, en lugar de serlo por los plantadores como había ocurrido entre 1860 y 1880.

Tabla 2. Inmigración a Brasil y Argentina por nacionalidades principales, 1880-1900.

	Brasil	Argentina
Italianos	987.160	829.400
Españoles	199.193	253.300

Fuentes: Herbert Klein, *La inmigración española en Brasil*, Colombres (Asturias), Casa de Indianos, 1996, p. 73 (Brasil); Nicolás Sánchez-Albornoz (comp.), *Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930*, Madrid, Alianza, 1988, p. 240 (Argentina).

Es a partir de esa fecha cuando se inicia en Brasil un proceso de inmigración masiva, especialmente italiana, portuguesa y española, que complementa la mano de obra nativa liberada por la abolición.¹⁰ El factor clave, el rasgo específico es que la gran corriente inmigratoria se produce para asegurar la continuidad de un modelo económico para el que había resultado hasta poco tiempo antes perfectamente funcional la esclavitud. Su sustitución por un mercado de trabajo para el reclutamiento de trabajadores en la economía de plantación no significó la desaparición de los métodos autoritarios e incluso violentos en las relaciones laborales. Su abolición apenas significó un cambio en la situación jurídica de los antiguos esclavos, pero poco en su situación social y laboral, discriminados con relación a la sociedad blanca e incluso mulata, con salarios muy reducidos y condiciones laborales muy duras, próximas a la servidumbre, ya que el incumplimiento de contrato podía ser castigado con la cárcel y los grandes plantadores mantenían grupos de guardias armados que intimidaban y reprimían a cualquier acto de rebeldía o protesta, especialmente en las zonas azucareras del Nordeste brasileño, donde los antiguos esclavos y los campesinos libres pobres mantenían relaciones de subordinación paternalista con los grandes plantadores o *senhores de engenho*.¹¹ Los trabajadores europeos no estaban exentos de ese control coercitivo, y según denuncia la prensa del movimiento obrero, la situación no había cambiado prácticamente en relación con el trato dispensado anteriormente por los patronos a los esclavos.¹² Los plantadores continuaron aplicando medidas punitivas contra sus trabajadores; a pesar de

10. Herbert Klein destaca el vínculo funcional entre la inmigración de mano de obra libre y la abolición de la esclavitud, en la medida en que el grueso de ella fue a suplantarse la pérdida de la mano de obra esclava, *La inmigración española en Brasil*, Colombres (Asturias), Archivo de Indianos, 1996.

11. Herbert Klein, *La esclavitud en América latina y el Caribe*, op. cit., pp. 164-165.

12. "Prodezze di Fazendeiros", *L'Avvenire. Esce quando può*. S. Paulo, 10 Marzo 1895. Ver también Warren Dean, "La economía brasileña, 1870-1930" en Leslie Bethell (ed.), *Historia de América Latina. América del Sur, c. 1870-1930*, Barcelona, Cambridge University Press- Editorial Crítica, 1992 (ed. En inglés 1986), pp. 351-352.

que la ley de la oferta y la demanda actuaba también como un disuasivo de la agitación de los trabajadores de las plantaciones:

“Toda infracção a qualquer destes canones cosntitue un delicto para o qual segundo a gravidade do caso, são comminadas penas especiaes: a multa, a perda total do salario, a confiscação dos bens particulares do colono (mobilia, ferramentas, gado, etc.), a sequestração por tempo indeterminado da familia, a flagellação com a chicote, a tortura, a morte [...] A fuga da fazenda, a que recorrem frequentemente os colonos para se librarne da cupidez do patrão ou das violencias brutaes do administrador equivaie a una deserção do exercito e, como tal, é muitas vezes punida com a morte, se o fugitivo é apañado pelos capangas, que lhe dão una caça encarniçada, feroz”.¹³

La aparente falta de adaptación de los propietarios plantadores a las reglas de la economía de mercado no refleja sin embargo ninguna “mentalidad” tradicional o precapitalista, sino que el control directo de la fuerza de trabajo que les había permitido el esclavismo unido a la rentabilidad de sus explotaciones, les mantenía en el convencimiento que la aplicación de sistemas coercitivos y altamente disciplinarios del trabajo era la clave del éxito de las plantaciones. Por eso comenzaron antes de 1888 a ensayar con los contratos de aparcería, que les hacía creer que era el régimen que permitiría la máxima subordinación y reducción en los costes de la fuerza de trabajo a la que ya no podían tratar como lo habían hecho con sus esclavos.¹⁴ El recelo de los plantadores frente al trabajo libre se manifestaba tanto en la repetida aplicación de medidas punitivas a sus empleados como en la resistencia a utilizar trabajo pagado con salario por tiempo. Según un fazendeiro, cuyos trabajadores libres no rendían según sus expectativas: “a troco de quaisquer sacrificios é preferible o serviço do escravo do homen livre”.¹⁵ La violencia en las relaciones laborales también se practicó en Argentina, sin que hubiera una práctica reciente en la utilización de trabajo esclavo. Era habitual en los obrajes madereros y plantaciones del nordeste argentino, en los que se practicaba el peonaje por deudas (se les denominaba a estos trabajadores “mensús” o “mensualeros”), como comentaba en 1906 un juez, en carta dirigida al Ministerio del Interior:

“...cuando el peón huye del obraje es cazado en el monte a balazos o a lazo y entregado nuevamente al patrón para que lo haga continuar trabajando en su provecho”.¹⁶

Por lo tanto el tratamiento que se le daba a los trabajadores no dependía, ni en el territorio brasileño ni en el argentino, de una supuesta pervivencia de una “tradicón, cultura o mentalidad precapitalista” sino simplemente de la aplicación por los propietarios a sus empleados de ritmos de producción extenuantes en sistemas trabajo intensivos.

Es por eso que se intentó crear un desequilibrio de lado de la oferta en el mercado de trabajo por medio de la promoción de una masiva inmigración para

13. *Contra a Imigração*, São Paulo, Edição de “La Battaglia”, 1906, p.11.

14. Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, op. cit., pp. 48-49.

15. Citado por Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, p. 50.

16. Alfredo Palacios, *El Nuevo Derecho* (prologado por Manuel B. Gonnet y Carlos Sánchez Via-monte), Buenos Aires, Claridad, s/f (1ª edición 1920, 2ª edición 1927), pp. 206-208.

debilitar la capacidad de resistencia de los trabajadores y reforzar la capacidad punitiva y coercitiva de los plantadores, además de reducir los costes de producción. La sobreoferta de trabajo asalariado se veía garantizada por la concentración de la propiedad de la tierra y las dificultades para que los inmigrantes pudieran adquirirla.¹⁷

No se abolió la esclavitud porque el trabajo libre fuera más “racional” respondiendo a una especie de sino metahistórico como el inscrito en la propia enseña brasileña: “ordem e progresso”, que exigía la “superación” de un modo de producción precapitalistas. En realidad el Brasil era capitalista antes de la abolición, como del mismo modo que lo eran los Estados Unidos antes de 1865, y estaba inmerso y dependía de un sistema de economía mundial de mercado con el que se había articulado a lo largo del siglo XIX. Eugene Genovese sugiere que los plantadores sureños se parecían más a los propietarios de esclavos de Virginia o Carolina del Sur poco antes de la Guerra de Secesión que a los hacendados de la época colonial, o incluso, como los paulistas en realidad representaban una nueva clase de capitalistas agrarios, lo que corresponde bastante bien con la continuidad “funcional” del mismo sector agrario en la transición –“suave” desde el punto de vista de la adaptación de los propietarios a las nuevas condiciones legales y de la realización de sus intereses- del régimen esclavista al de trabajo libre.¹⁸ Sin embargo si la transición no resultó problemática para los plantadores propietarios de esclavos de San Pablo, es porque estos habían comenzado a incorporar trabajadores libres desde por lo menos una década antes de la emancipación, trabajo libre que procedía fundamentalmente de la inmigración europea.¹⁹

La inmigración en masa que promovió Brasil, mayoritariamente procedía de Italia, Portugal y España. Si bien nunca llegará en términos relativos a alcanzar las dimensiones que adquirió en Argentina (que alcanzó una proporción de inmigrantes respecto a la población nativa del 30 por ciento, antes de 1914, superando incluso a los Estados Unidos), llegará a equivaler al 10 por ciento de la población total durante el período, y en términos absolutos es equivalente. El estímulo a la inmigración masiva se hizo a partir de la promoción estatal federal que implicaba el envío de agentes a los países europeos con la misión de reclu-

17. En 1850 se aprobó una ley de Tierras que consolidaba los derechos de propiedad de quienes ya la detentaban lo que legalizaba las numerosas usurpaciones de tierras públicas realizadas por los terratenientes, y por otra parte impedía que los inmigrantes se transformaran en propietarios. Esta política territorial continuó al convertirse Brasil en república, ver Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, op. cit., p. 22 y Warren Dean, “La economía brasileña, 1870-1930”, op. cit., pp. 348-349.

18. Eugene Genovese, *Esclavitud y Capitalismo*, Barcelona, Ariel, 1971, pp. 132-144. Afirma que si en algunas zonas del Brasil persistieron las formas de trabajo más próximas a las de Antiguo Régimen, las que entraron en una más rápida decadencia a lo largo del siglo XIX, en otras como la minería se generaron fuerzas e intereses económicos que condujeron a la creación de condiciones favorables al capitalismo, contemporáneas al régimen esclavista, como en Minas Gerais, influyendo en el desarrollo de un economía de mercado que actuó como marco de las plantaciones esclavistas de café de las zonas paulistas de mediados de siglo, pp. 135-137.

19. Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, op. cit., p. 18.

tar mano de obra y a la subvención del traslado de los inmigrantes, por lo menos hasta 1896, en que la financiación del traslado fue en parte asumida por los estados que exigían el mayor aporte de trabajadores. Por lo tanto el Estado brasileño favoreció activamente la continuidad del proceso de acumulación de capital –iniciado durante la etapa esclavista- por el principal grupo empresarial brasileño, los propietarios de las plantaciones, especialmente los dedicados al café ubicados principalmente en los estados de Sao Paulo, Rio de Janeiro y Mina Gerais, al socializar los costes de reproducción de la fuerza de trabajo al hacerse cargo el estado de los gastos de adquisición de la mano de obra inmigrante y pasivamente al evitar la promulgación de normas que protegieran los derechos de los trabajadores, estos continuaron desprotegidos hasta 1930, permitiéndoles a los patronos mantener deprimidos los ingresos reales de colonos y asalariados.²⁰ En general los patronos intentaron mantener los costes salariales más bajos, con régimen laboral y condiciones de vida que poco se diferenciaban de las existentes durante la esclavitud, atribuibles entre otras causas, no sólo a la voracidad y autoritarismo consuetudinario de los *fazendeiros* sino también a la falta de un eficaz control de las condiciones laborales por las distintas agencias gubernamentales que estaban vinculadas a la promoción y subsidio de la inmigración, a pesar de que el momento en que se produce el paso del sistema esclavista al del empleo de mano de obra libre los precios internacionales del café se hallaban en alza.²¹ La prensa obrera de la época refleja con cálido impresionismo, que refuerza la elocuencia de las imágenes de desamparo de esos inmigrantes llegados a Brasil a finales del siglo XIX, hacinados en los barcos, sufriendo hambre y enfermedades, y rechazando al llegar a puerto las condiciones de trabajo y salario draconianas que imponían los plantadores, mientras que la desidia y negligencia de las autoridades públicas aumentaban su padecimiento:

“Un número de italianos difícil de precisar fallece por causa de la fiebre amarilla, mientras otro tanto que padece la enfermedad no puede permanecer en el hospital. El “Maria Creuola” está saturado de trabajo. Lo mismo sucede en El “Rio Pardo”, donde esperan a 800 inmigrantes de un momento

20. En el caso de los primeros no sólo porque realizaban su trabajo agrícola en régimen de aparcería y recibían sus remuneraciones en forma de frutos, sino que su propio aislamiento de los centros urbanos le obligaba a adquirir bienes de consumo en el economato de la plantación propiedad del fazendeiro a un precio superior al del mercado general, Angelo Trento, ““Wherever We Work, That Land Is Ours”: The Italian Anarchist Press and Working-Class Solidarity in São Paulo”, Donna R. Gabaccia and Fraser M. Ottanelli (eds.), *Italian Workers of the World. Labor Migration and the Formation of Multiethnic States*, University of Illinois Press, 2001. <http://www.press.uillinois.edu/epub/books/gabaccia/ch5.html>, pp. 2-3. Este autor cita el informe de un representante del gobierno italiano (Adolfo Rossi, “Condizioni dei coloni italiani nello stato di San Paolo (Brasile)”, *Bolletino dell'emigrazione* 7, 1902: 4) enviado a Sao Paulo para investigar las condiciones de trabajo soportadas por los inmigrantes encontrando que las fazendas parecían “...una colonia de criminales condenados a confinamiento forzoso”.

21. Angelo Trento, ““Wherever We Work, That Land Is Ours”: The Italian Anarchist Press and Working-Class Solidarity in São Paulo”, op. cit., <http://www.press.uillinois.edu/epub/books/gabaccia/ch5.html>. Ver también Herbert Klein, *La inmigración española en Brasil*, Colombres (Asturias), Archivo de Indianos, 1996, pp. 60-61.

a otro. ¿Qué sucederá entonces? No hay ningún alojamiento en la ciudad, y tampoco en las colonias. No hay sitio ni aquí ni allí. Puede acabarse la paciencia de los que esperan. Nadie sabe donde deben dirigirse. No podemos minimizar la conducta evidentemente contraria al derecho internacional de las autoridades responsables, así como el grave desinterés de los funcionarios consulares italianos, que dejan que sus compatriotas mueran de hambre en plena vía pública [...] No quieren ir a las colonias [de las plantaciones] porque los colonos que han vuelto de ellas les han explicado que serían arrojados sin ningún tipo de ayuda a la selva tropical y ahí morirían de hambre. Exigen, por lo tanto, ser devueltos a Italia, ya que se sienten defraudados por los agentes del gobierno [de Brasil]".²²

Si bien en ciertas zonas agrícolas de la Argentina se establecieron colonos, y los terratenientes argentinos también utilizaron contratos de aparcería, aunque prefirieron los contratos de arrendamiento de corta duración, para la explotación de sus propiedades, el tipo de producción –ganado y cereal – exigió una menor población estable en el agro y en cambio grandes contingentes de fuerza de trabajo que se desplazaban temporalmente para emplearse en las actividades de recolección o esquila, retornando a las ciudades al acabar estas, o incluso a sus países de origen, como sucedía con la llamada “inmigración golondrina” que procedía de Italia o España. Por lo tanto el grueso de los trabajadores asalariados se instalaba en las grandes ciudades, como Buenos Aires o Rosario y engrosaba la oferta de mano de obra en el mercado de trabajo urbano, tanto del sector manufacturero como el de servicios.²³ En Brasil, en cambio, predominaba la población asentada de forma permanente en las zonas agrícolas, aunque de acuerdo a las características arriba descritas sobre la forma de explotación de los cultivos de plantación, no había podido constituirse un proletariado rural, por lo menos en la cuantía suficiente como para poder constituirse como un agente significativo de la movilización y conflictividad social, similar al que podríamos hallar en países europeos con áreas donde predominaba el latifundio, como España o Italia. Mediante esta política entre 1884 y 1914, sólo a Sao Paulo, llegaron cerca de 900.000 inmigrantes, mientras se producía una espectacular expansión de los cultivos y la producción cafetalera.

Pero la inmigración no será sólo la fuente de fuerza de trabajo necesaria para la continuidad del sistema agroexportador, también será la base social predominante en la formación del primer movimiento obrero brasileño. Su estrecha vinculación con la inmigración hará de este tema un eje central de su acción, como también lo será de manera reactiva para el Estado brasileño que afrontará la cuestión con parámetros ideológicos y políticos similares a Argentina. Gran par-

22. “Aus Brasilien. Aus Porto Alegre wird über die dortige italienische Einwanderung berichtet”, *Vorwärts. Organ für die Interessen des arbeitenden Volkes*, Buenos Aires, Sonnabend, 4 Mai 1889. Ver también la denuncia de la indefensión de los inmigrantes, quienes eran abandonados incluso por las autoridades consulares, en Anónimo, *Contra la Imigração*, São Paulo, Edição La Battaglia, 1906, pp. 1-3.

23. Carina Frid de Silberstein, “Migrants, Farmers and Workers: Italians in the Land of Ceres”, Donna R. Gabaccia and Fraser M. Ottanelli (eds.), *Italian Workers of the World. Labor Migration and the Formation of Multiethnic States*, University of Illinois Press, 2001. <http://www.press.uillinois.edu/epub/books/gabaccia/ch4.html>. También Roberto Cortés Conde, “El crecimiento de la economía argentina, c. 1870-1914”, en Leslie Bethell, *Historia de América Latina. América del Sur, c. 1870-1930*, op. cit., pp. 21-24.

te de esos inmigrantes irán a nutrir las filas del proletariado urbano cuando Brasil inicie su industrialización durante al década de 1890, tanto por la mayor cualificación de muchos de ellos respecto a los trabajadores nativos así como por las dificultades y penurias del trabajo agrícola, descritas más arriba.²⁴ En cambio la organización de los trabajadores será mucho más difícil por varias razones: el aislamiento de las plantaciones, la constante presión de la oferta de mano de obra que debilitaba la capacidad de resistencia, así como la elevada rotación de los trabajadores y las frecuentes divisiones, así como la elevada capacidad represiva de los plantadores que disponían de sus propios guardias armados y la complicidad de las autoridades policiales locales.²⁵ El 1º Congreso Obrero Brasileño, celebrado entre el 15 y el 20 de abril de 1906, en el que se constituiría la Confederación Obrera Brasileña a imagen y semejanza de la CGT francesa, reconocía esas dificultades organizativas de los trabajadores agrícolas, especialmente por su aislamiento, y por lo tanto recomendaba centrar los esfuerzos en desalentar a los trabajadores europeos que pretendían trasladarse a Brasil, como forma de presión sobre los fazendeiros.²⁶ Sin embargo las dificultades de organización no habían impedido el estallido de huelgas, que generalmente coincidían con el comienzo de la cosecha de café aumentando sus posibilidades de éxito.²⁷

La respuesta estatal a esta resistencia y protesta popular consistió en elaborar herramientas represivas que dotaban de precisión a la doctrina general de sostén de los intereses de las elites exportadoras. La más conspicua es la ley nº 1641, del 7 de enero de 1907, conocida también como ley Adolfo Gordo, quien fue el diputado que promovió su sanción.²⁸ Los términos de la norma son prác-

24. Se calcula que sólo los trabajadores de origen italiano constituyeron entre el 50 y el 80 por ciento de la fuerza de trabajo de la ciudad de Sao Paulo, entre 1890 y 1920, Angelo Trento, "Wherever We Work, That Land Is Ours": The Italian Anarchist Press and Working-Class Solidarity in São Paulo", op. cit., <http://www.press.uillinois.edu/epub/books/gabaccia/ch5.html>, p. 4.

25. Angelo Trento, "Wherever We Work, That Land Is Ours": The Italian Anarchist Press and Working-Class Solidarity in São Paulo", op. cit., <http://www.press.uillinois.edu/epub/books/gabaccia/ch5.html>, p. 14.

26. *Resoluções do 1º Congresso Operário Brasileiro efectuado nos dias 15, 16, 17, 18, 19 e 20 de abril de 1906*, Rio de Janeiro, Pap. Villas-Boas & C., 1906, p. 19-20. La casi totalidad de las sociedades de resistencia que enviaron delegados correspondían a actividades manufactureras o del sector terciario, principalmente obreros portuarios y ferroviarios. El reconocimiento de las dificultades para organizar a los colonos se repetiría siete años más tarde, con ocasión del segundo congreso de la Confederación Obrera, *Relatorio de Confederação Operaria Brasileira contendo as resoluções do Segundo Congresso Operário Brasileiro reunido no Rio de Janeiro nos dias 8, 9, 10, 11, 12 e 13 de setembro de 1913*, Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Comercio de Rodrigues & C., 1914, pp. 77-78.

27. Verena Stolcke, *Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980)*, op. cit., pp. 46-47.

28. Lei Adolfo Gordo (determinação da expulsão de operários estrangeiros envolvidos em agitações). Lei nº 1.641 (7 jan.1907)

O Presidente da República dos Estados Unidos do Brasil:

Faço saber que o Congresso Nacional decretou e eu sanciono a seguinte resolução:

Art. 1º O estrangeiro que, por qualquer motivo, comprometer a segurança nacional ou a tranquilidade pública pode ser expulso de parte ou de todo o território nacional.

Art. 2º São também causas bastantes para a expulsão:

ticamente similares a la ley de 1902, sancionada por el parlamento argentino durante la primera huelga general que se produjo en aquel país y que tuvo como escenario la ciudad de Buenos Aires, ya que se destaca como primera figura delictiva la del extranjero comprometido en actividades sindicales o políticas, haciendo referencia a la “seguridad nacional”.²⁹ Ambas leyes no se preocupan

1a) a condenação ou processo pelos tribunais estrangeiros por crimes ou delitos de natureza comum;

2a) duas condenações, pelo menos, pelos tribunais brasileiros, por crimes ou delitos de natureza comum;

3a) a vagabundagem, a mendicidade e o lenocínio competentemente verificados.

Art. 3º Não pode ser expulso o estrangeiro que residir no território da República por dois anos contínuos, ou por menos tempo, quando:

a) casado com brasileira;

b) viúvo com filho brasileiro.

Art. 4º O Poder Executivo pode impedir a entrada no território da República a todo estrangeiro, cujos antecedentes autorizem incluí-lo entre aqueles a que se referem os arts. 1o e 2 o.

Parágrafo único. A entrada não pode ser vedada ao estrangeiro nas condições do art. 3o, se tiver se retirado da República temporariamente.

Art. 5º A expulsão será individual e em forma de ato, que será expedido pelo Ministro da Justiça e Negócios Interiores.

Art. 6º O Poder Executivo dará anualmente conta ao Congresso da execução da presente lei, remetendo-lhe os nomes de cada um dos expulsos, com a indicação de sua nacionalidade, e relatado igualmente os casos em que deixou de atender à requisição das autoridades estaduais e os motivos da recusa.

Art. 7º O Poder Executivo fará notificar em nota oficial ao estrangeiro que resolver expulsar, os motivos da deliberação, concedendo-lhe o prazo de três a trinta dias para se retirar, e podendo, como medida de segurança pública, ordenar a sua detenção até o momento da partida.

Art. 8º Dentro do prazo que for concedido, pode o estrangeiro recorrer para o próprio Poder que ordenou a expulsão, se ela se fundou na disposição do art. 1o, ou para o Poder Judiciário Federal, quando proceder do disposto no art. 2o. Somente neste último caso o recurso terá efeito suspensivo.

Parágrafo único. O recurso ao Poder Judiciário Federal consistirá na justificação da falsidade do motivo alegado, feita perante o juízo seccional, com audiência do Ministério Público.

Art. 9º O estrangeiro que regressar ao território de onde tiver sido expulso será punido com a pena de um a três anos de prisão, em processo preparado e julgado pelo juiz seccional e , depois de cumprida a pena, novamente expulso.

Art. 10. O Poder Executivo pode revogar a expulsão se cessarem as causas que a determinaram.

Art. 11. Revogam-se as disposições em contrário.

Rio de Janeiro, 7 de janeiro de 1907; 19o da República. - AFONSO AUGUSTO MOREIRA PENA - Augusto Tavares de Lira. Paulo Bonavides, Roberto Amaral ,Textos políticos da História do Brasil , Senado Federal – Subsecretaria de Edições Técnicas, 1996 <http://www.cebela.org.br/txtpolit/socio/vol3/C_137.html>.

29. La Ley nº 4.144, de Residencia (22/11/1902) establecía que:

Art. 1º - El Poder Ejecutivo podrá ordenar la salida del territorio de la nación a todo extranjero que haya sido condenado o sea perseguido por los tribunales extranjeros, por crímenes o delitos de derecho común.

Art. 2º - El Poder Ejecutivo podrá ordenar la salida de todo extranjero cuya conducta comprometa la seguridad nacional o perturbe el orden público.

Art. 3º - El Poder Ejecutivo podrá impedir la entrada al territorio de la República de todo extranjero cuyos antecedentes anteriores autoricen a incluirlo entre aquellos a que se refieren los dos artículos precedentes,

de otorgar las mínimas garantías jurídicas al afectado por la decisión de expulsarlo o de impedirle la entrada en el país, ya que no existen mecanismos de apelación en el caso de la disposición argentina, y en la brasileña las apelaciones, en el primer supuesto (que es el que tiene relación directa con la militancia política o sindical) el deportado sólo puede apelar jante la autoridad que ha determinado su expulsión!!! Con lo cual quedan eliminadas las posibilidades de una intervención por un poder arbitral independiente e imparcial. La ley, al igual que su homóloga argentina fue dictada en el cenit de una primera gran fase de movilización y protesta obrera que se inició en 1905 y duró hasta 1908, protagonizada principalmente por trabajadores urbanos, coincidiendo con una fase expansiva del ciclo económico, sólo interrumpida por la recesión del último año.³⁰ Y también, de manera similar al caso argentino, el acontecimiento que determina la sanción de la ley es una huelga general que afectaba al puerto de la ciudad de Santos, punto de embarque de las exportaciones del café paulista.³¹ Ello demuestra tanto la dependencia extrema de la economía brasileña de las exportaciones, como la incondicional solidaridad gubernamental con los intereses cafetaleros (Adolfo Gordo era un diputado paulista), al elaborar una norma que arriesgaba la política de estímulo a la inmigración que constituía uno de los pilares del crecimiento económico brasileño.

Tanto en el caso de Brasil como en el de Argentina, y a pesar de los diferentes antecedentes en la historia de los sistemas de trabajo servil en uno y otro país, subyacen varios problemas comunes. Uno de ellos es la necesidad de fijación de la fuerza de trabajo en condiciones de escasez relativa en sistemas de producción de trabajo intensivos, y de su completa subordinación a las necesidades de la producción y la acumulación que exigió en ambos países la adopción de medidas de control que podríamos llamar políticas o extra-económicas, de fuerte contenido punitivo, pero que eran completamente funcionales a las necesidades por lo menos de ese tipo de desarrollo capitalista, tal vez no tan visible en los países más avanzados industrialmente, pero si claramente en las periferias europeas y asiáticas, donde los procesos de pro-

Art. 4º - el extranjero contra quien se haya decretado la expulsión, tendrá tres días para salir del país, pudiendo el Poder Ejecutivo, como mediad de seguridad pública, ordenar si detención hasta el momento del embarco.

Art. 5º - de forma (No fue derogada hasta 1958).

En 1910, con motivo de las huelgas programadas por las organizaciones obreras, y especialmente la FORA de orientación anarquista para exigir una vez más la derogación de la ley de Residencia, el gobierno respondería con una nueva ley represiva que la complementaba, la ley de Defensa Social, que en sus fundamentos definía al anarquismo no como un fenómeno social, sino como una perversión o patología individual utilizando argumentos inspirados en la antropología física criminal de Lombroso.

30. Ricardo Melgar Bao, *El Movimiento Obrero Latinoamericano. Historia de una clase subalterna*, Madrid, Alianza, 1988, p. 144.

31. *Relatorio de Confederação Operaria Brasileira contendo as resoluções do Segundo Congresso Operario Brasileiro reunido no Rio de Janeiro nos dias 8, 9, 10, 11, 12 e 13 de setembro de 1913*, Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Comercio de Rodrigues & C., 1914, pp. 58-59.

ducción, tanto agrarios como manufactureros, eran predominantemente trabajo intensivo.³²

Otro fenómeno relacionado con el papel central que cumplió la inmigración en la dotación de recursos para el desarrollo económico del país, al constituir una parte fundamental de la oferta de trabajo asalariado y que resulta un fenómeno de observación relativamente frecuente en sociedades que han recibido grandes contingentes inmigratorios,³³ es la rápida transformación de la lucha de clases en un enfrentamiento y un conflicto de carácter xenófobo, donde los hábitos culturales, la ideología o la resistencia a la explotación por parte de la clase subalterna es vista como el producto de una invasión, el resultado de una alteridad insuperable, donde el cuestionamiento real o imaginario del orden social vigente es visto por las elites o proyectado no como la posibilidad de una derrota política y social, sino como la amenaza de una disolución identitaria. Esto creaba una esquizofrenia evidente en las elites, que por una parte continuaban estimulando la llegada de trabajadores extranjeros a Brasil y Argentina, porque su prosperidad y beneficios dependían no sólo de su fuerza de trabajo, sino del exceso de oferta de mano de obra que provocaban en el mercado laboral y su consiguiente abaratamiento; y por otra intentaban poner en práctica mecanismos de control de esa inmigración en la que veían el rostro oculto y colectivo de un enemigo innumerable.

Fuentes

ANÓNIMO, *Contra la Imigração*, São Paulo, Edição *La Battaglia*, 1906.

L'Avenire. Esce quando puó. Prodezze di Facendeiros. Sao Paulo 10 de marzo, 1895.

Lei Adolfo Gordo (determinação da expulsão de operários estrangeiros envolvidos em agitações). Lei nº 1.641 (7 jan.1907).

Relatorio de Confederação Operaria Brasileira contendo as resoluções do Segundo Congresso Operario Brasileiro reunido no Rio de Janeiro nos dias 8, 9, 10, 11, 12 e 13 de setembro de 1913, Rio de Janeiro, Typ. do Jornal do Comercio de Rodrigues & C., 1914.

Resoluções do 1º Congresso Operario Brasileiro efectuado nos dias 15, 16, 17, 18, 19 e 20 de abril de 1906, Rio de Janeiro, Pap. Villas-Boas & C, 1906.

Vorwärts. Organ für die Interessen des arbeitenden Volkes, Buenos Aires, Sonnabend, 4 Mai 1889.

32. Aunque podríamos recordar aquí las medidas represivas adoptadas por los empresarios de la siderurgia norteamericana en respuesta a las grandes huelgas de la década de 1880.

33. También pueden observarse en los EE.UU., las mismas actitudes de criminalización de los inmigrantes, especialmente en su vinculación con el movimiento obrero, ver Allen, Garland E., "The social and economic origins of genetic determinism: a case history of the American Eugenics Movement, 1900-1940 and its lessons for today", *Genetica*, 99, 1997.

Bibliografía citada

- ALLEN, Garland E.
"The social and economic origins of genetic determinism: a case history of the American Eugenics Movement, 1900-1940 and its lessons for today", *Genética*, 99, 1997.
- BULMER-THOMAS, Victor.
La Historia Económica de América Latina desde la Independencia. México, Fondo de Cultura Económica, 1998.
- CORTÉS CONDE, Roberto
"El crecimiento de la economía argentina, c. 1870-1914", en, BETHELL, Leslie. *Historia de América Latina. América del Sur, c. 1870-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992.
- DAMINANI, G.
I paesi nei quali non si deve emigrare. La questione sociale nel Brasile, Milano, Edizioni di Humanita Nova, 1920.
- DEAN, Warren.
"La economía brasileña, 1870-1930", en Bethell, Leslie. *Historia de América Latina. América del Sur, c. 1870-1930*, Barcelona, Editorial Crítica, 1992.
- FRID de SILBERSTEIN, Carina.
"Migrants, Farmers and Workers: Italians in the Land of Ceres", en, GABACCIA Donna R. and OTTANELLI Fraser M. (eds.), *Italian Workers of the World. Labor Migration and the Formation of Multiethnic States*, University of Illinois Press, 2001.
- GENOVESE, Eugene G.
Esclavitud y Capitalismo, Barcelona, Ariel, 1971
- IZARD MARTÍNEZ, Gabriel.
Aproximación crítica al cimarronaje en Brasil, tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 2000.
- KLEIN, Herbert.
La inmigración española en Brasil, Colombres (Asturias), Archivo de Indianos, 1996,
- KLEIN, Herbert S.
La esclavitud africana en América Latina y el Caribe, Madrid, Alianza, 1986.
- MADISON, Angus.
La Economía Mundial: perspectiva de un milenio, OECD, 2001.
- MELGAR BAO, Ricardo.
El Movimiento Obrero Latinoamericano. Historia de una clase subalterna, Madrid, Alianza, 1988, p. 144.
- PALACIOS, Alfredo.
El Nuevo Derecho (prologado por Manuel B. Gonet y Carlos Sánchez Viamonte), Buenos Aires, Claridad, s/f (1ª edición 1920, 2ª edición 1927)

REIS DE ARAÚJO, Hermetes.

"Técnica, Trabalho e Natureza na Sociedade Escravista", *Revista Brasileira de História*, v.18 n.35, Sao Paulo 1998

RUIZ-PEINADO Alonso, José Luis.

Resistencia y cimarronaje en Brasil: mocambos del Trombetas, tesis doctoral inédita, Universidad de Barcelona, 2001.

SÁNCHEZ-ALBORNOZ, Nicolás (comp.).

Españoles hacia América. La emigración en masa, 1880-1930, Madrid, Alianza, 1988, STOLCKE, Verena.

Cafeicultura. Homens, Mulheres e Capital (1850-1980), São Paulo, Editora Brasiliense, 1986.

TAVARES DE LIRA Augusto. BONAVIDES Paulo. AMARAL Roberto.

Textos políticos da História do Brasil, Senado Federal – Subsecretaria de Edições Técnicas, 1996

TRENTO, Angelo.

"Wherever We Work, That Land Is Ours": The Italian Anarchist Press and Working-Class Solidarity in São Paulo", en GABACCIA, Donna R. and OTTANELLI, Fraser M. (eds.), *Italian Workers of the World. Labor Migration and the Formation of Multiethnic States*, University of Illinois Press, 2001

Páginas de Internet

www.cebela.org.br/txtpolit/socio/vo13/C_137.html.

www.press.uillinois.edu/epu/books/gabacia.html.

ESPAÑOLEANDO Y METAMORFOSEANDO

Miquel Izard

Universitat de Barcelona

Consecuencia de la plena implantación del capitalismo o excedentario, que ahora llaman globalización, es la creciente desigualdad entre un norte cada vez más consumista y despilfarrador y el sur crecientemente empobrecido, ello supone otra avalancha migratoria como la del siglo 19, pero si entonces siguió los paralelos, ahora recorren los meridianos millones de desesperados, que de lograr arribar salvando todos los escollos alcanzarán, en el mejor de los casos, trabajo embrutecedor, explotación, rechazo y racismo. El oprobio se perpetra con tanta frecuencia acá, antes y después de El Ejido, que es embarazoso volver sobre el tema, pero quisiera enfatizar un aspecto de la lacra, la responsabilidad de los cronistas; la Historia Sagrada (**HS** en adelante) además de concebir una versión taumatúrgica del ayer inventa, por sistema, enemigos forasteros, que en el modelo hispano abarcan un notable abanico, andalusís, antagonistas durante la denominada reconquista, americanos, sometidos o rechazando la civilización, todos los estados rivales de la edad moderna a los que se achaca la invención de la llamada Leyenda negra, judíos o luteranos, vistos como rivales sacrílegos, marroquíes oponentes a acosos coloniales iniciados en 1859 y medio siglo más tarde y un largo etcétera. Es otra peculiaridad de la **HS** emparejar cualquier hecho del pasado con la religión y calificar gestas militares y/o conquistadoras de cruzada, lo que alcanzó la cima motejando de tal a la acometida de ejército e iglesia contra el pueblo español iniciada en 1936 y prolongada por 40 años.¹

1. Cito algún caso; dijo Franco en el Discurso de Unificación (18/04/37) "En el nombre sagrado de España y en el nombre de cuantos han muerto, desde siglos, por una España grande, única, libre y universal, me dirijo a nuestro pueblo para decirle: /Estamos ante una guerra que reviste, cada día más, el carácter de cruzada, de grandiosidad histórica y de lucha trascendental de pueblos y civilizaciones. Una guerra que ha elegido a España, otra vez en la Historia, como campo de tragedia y

Por ello elaboro otra entrega sobre la Leyenda apologética y legitimadora de la agresión a América (en adelante **Lal**), centrándome en la etapa franquista. Sin olvidar que la perorata no ha cambiado con la llegada del parlamentarismo que llaman democracia. La ministra de Educación, cultura y deportes a raíz de reales declaraciones, al entregar el Cervantes: “Nunca fue la nuestra lengua de imposición, sino de encuentro; a nadie se obligó nunca a hablar en castellano”, sostuvo “Lo que distingue a la política colonizadora española de la de otros países europeos es el mestizaje y la fusión cultural. Y eso es un elemento a no olvidar”. Mandato que podría contrastarse con el juicio del profesor Reyes Mate en su artículo “Duelo y política”, “El pasado colonial evoca violencia política, religiosa y cultural. Y esto no era cosa de los malvados encomenderos, sino que salía de la boca de los hombres más humanistas, ilustrados o modernos de aquel tiempo [...]. De esa historia común a españoles e indígenas americanos se han hecho dos lecturas: el vencedor la presenta como una obra de modernización y generosidad, pues, por darles, les dimos la fe y la lengua. No parece que el reciente discurso del Rey, en la entrega del Premio Cervantes, haya escapado a este triunfalismo. [...] La otra lectura es luctuosa, como consta en los relatos aztecas de la conquista [...]. Los vencidos viven la historia como un duelo./ La referencia a América es sólo una anécdota. La categoría es que no hay un sólo documento de cultura que no lo sea también de barbarie”.²

honor, para resolverse y traer la paz al mundo enloquecido hoy. [...] En este instante - en que Dios ha confiado la vida de nuestra Patria a nuestras manos para regirla - nosotros recogemos una larga cadena de esfuerzos, de sangre derramada y de sacrificios, que necesitamos incorporar para que sean fecundos y para que no puedan perderse en esterilidades cantonales o en rebeldías egoístas y soberbias, que nos llevarían a un terrible desastre, digno sólo de malditos traidores y que cubrirían de infamia a quienes lo provocaron. El movimiento que hoy nosotros conducimos [...] ha tenido [...] diferentes etapas./ Podríamos llamar ideal o normativa la primera de estas etapas. Nos referimos a todos los esfuerzos seculares de la Reconquista española para cuajarse en la España unificada e imperial de los Reyes Católicos, de Carlos V y de Felipe II. [...]. La segunda etapa la llamaríamos histórica o tradicionalista. O sea: cuantos sacrificios se intentaron a lo largo de los siglos XVIII, XIX y XX para recuperar el bien perdido sobre las vías que nos señalaban la tradición imperial y católica de los siglos XV al XVII.[...] Y la tercera etapa es aquella que denominaremos presente o contemporánea”. Según el Fuero del Trabajo [9/05/38] “Renovando la Tradición Católica, de justicia social y alto sentido humano que informó nuestra legislación del Imperio, el Estado, Nacional en cuanto es instrumento totalitario al servicio de la integridad patria, y Sindicalista en cuanto representa una reacción contra el capitalismo liberal y el materialismo marxista, emprende la tarea de realizar [...] la Revolución que España tiene pendiente”. La ley de 2/11/40, por la que se creó el Consejo de la Hispanidad, rezaba “Fue privilegio de las épocas forjadoras de Historia el crear normas y estilo con que perpetuarse. Cuando España alega en este amanecer de su vida futura su condición de eje espiritual del Mundo Hispánico como título de preeminencia en las empresas universales, no pretende sino valorizar los ideales que le dieron ser en su día, constituyendo aporte generoso al caudal de la civilización [... el C de la H es] trasunto de aquellas otras gloriosas tareas del Consejo de Indias, padre de leyes justas, ordenador de pueblos, creador de cultura, que fue cabeza rectora de nuestra política más allá de los mares. A él incumbirá conseguir que España, por su ideal ecuménico, sea para los pueblos hispánicos la representación fiel de esta Europa cabeza del mundo”. *Fundamentos del Nuevo Estado*, Madrid, 1941, Ediciones de la Vicesecretaría de Educación Popular, 59-68, 11-18 y 123-125

2. *El País*, 6/05/01 y 8/05/01, 14.

1. El mayor genocidio de la historia

Hay suficientes denuncias sobre el carácter de la agresión, coetáneas y posteriores, recogidas incluso por pontífice de la **Lal**, Juderías citó “Un mundo incógnito, semisalvaje, [y] lo convertimos en un mundo conocido y tan culto, que llegó a disponer de fuentes de riqueza no ya procedentes de las minas, sino de la industria y de la agricultura, superiores a las de la metrópoli [...] lo único que a los ojos de estos grandes ingenuos [autores de la Leyenda negra] mereció pasar a la posteridad fueron los abusos cometidos por unos cuantos individuos contra los indígenas de determinadas comarcas, no de todas, en los primeros tiempos de la colonización, cuando todavía no había organizado la metrópoli aquellos territorios, ni había podido someter a su autoridad ni exigir el cumplimiento de las leyes por ella dictadas”(234). O copiaba frase lapidaria de M. de la Grasserie, “La colonización de América por los españoles constituye un crimen internacional” (266).³ Y Navarro recordó, “Conocidos son también la oposición y disgusto que la sola promulgación de estos decretos [en defensa de los nativos] levantaron en las colonias. [...] Es que los colonos mal podían mirar con buenos ojos la abolición de esa especie de esclavitud en que, desde la conquista y por los derechos de ella, había quedado sumida la raza americana. La abolición [...] de las encomiendas, la prohibición de emplear al indio como si fuese bestia de carga y el implícito reconocimiento de la igualdad legal del español y el indio, eran cosas que no paladeaban bien los conquistadores y sus descendientes”. La Corona sabía que las leyes se acataban pero no cumplían y Navarro cita muchos documentos denunciándolo, “Léase si no en las *Cartas de Indias* la que escribió en 1552 fray Pedro de Gante al emperador Carlos V, exponiéndole el estado lastimoso a que había reducido a los indios el servicio personal; [o] el informe que hizo en 1750 el Padre Fr. Carlos Delgado a N. Reverendo Padre Ximeno sobre las execrables hostilidades y tiranías de los Gobernadores y Alcaldes Mayores contra los indios en consternación de la Custodia del Nuevo México”; y detallaba muchas referencias más (93). Pero lo más frecuente es que la **Lal** las niege, descalifique o ningunee y además de falsificar utilice académicos forasteros duchos con el botafumeiro.

2. Franquista. Sacralizando el poder

Desde un buen principio la **Lal** estuvo al servicio del estado, tarea en la que colaboraron enfervorizadamente cronistas, curas, intelectuales o militares, la apología se reforzó con cada crisis del sistema, así tras el desastre del 98, y devino uno de los buques insignia de la ideología franquista. Antes de concluir la vileza contra el pueblo español, Alfonso de Ascanio, polígrafo tinerfeño, autor de varias novelas y una obra científica *Oxidación del azoe atmosférico*, editó una obra emblemática, colección de artículos cortos publicados de 1937 a 1939, har-

3. Del artículo “La criminología de las grandes colectividades”, *Revue Internationale de Sociologie* (1903).

to ilustrada, en primera página foto firmada de Franco, otras de José Antonio, de los generales Primo de Rivera, Mola, Yagüe, Moscardó, Queipo de Llano, Pelli- cer, "Brillante y esforzado jefe, que tanto se distinguió en la campaña de Cata- luña" o de Gomá, Calvo Sotelo o Serrano Suñer o un retrato de Colón conser- vado en La Rábida, "profanada por los comunistas el año 1936".

Al prólogo franquista y Joséantoniano, del peruano Felipe Sassone, seguía la dedicatoria del autor, entusiasta, al Caudillo y el libro es un discurso fascista, antiliberal y reiterativo. Exaltaba a Primo de Rivera, "logró que cada pueblo his- pano, heredero de Colón, de Cervantes y de Santa Teresa, una vez por año, consagrarse el día 12 de octubre a la conmemoración y exaltación de la Raza" (19). O sostenía "de todas las naciones de la vieja Europa, España es la única que, por haber descubierto y civilizado un mundo al que dio sangre, habla y nombre e inculcó su fe, su cultura y su idiosincrasia, es hoy madre venerada de una constelación de naciones jóvenes y ricas, orgullosas de su idioma prócer, de su religión santa y de su tradición gloriosa" (117). Tirios y troyanos abusan de la loa y Madariaga se pasó elogiando la tarea cultural de España (62 y ss.).

En 1950 se celebró con el boato de rigor la fiesta de la Hispanidad y se publi- caron las arengas. Sánchez Bella, Director del Instituto de Cultura Hispánica renegó del 19 "siglo para nosotros desdichado, incierto, sin timón ni brújula [...]. Si ahora la nación madre, la nación progenitora, la hermana mayor, acierta la dirección, y el sentido y la raíz íntima del empeño actual, el que los tiempos requieren, podemos estar seguros que la fraterna progenie atlántica reclamará su puesto de honor en el combate y los secundará en la grandiosa, gloriosa tarea". Añade "Europa necesita, cultural y económicamente, de Hispanoamérica, para reencontrar su equilibrio, y este entendimiento no puede hacerse más que por vía de España [...]. Si los nacionalismos han entrado en crisis y hoy es llegada la hora de los bloques, de los pactos regionales, empecemos, españo- les y americanos, por formar el nuestro [...] pues sólo así podremos tener vigen- cia, prestigio, peso y poder en el mundo" (*Balance* 21 y 25). Por su lado Martín Artajo, Ministro de Exteriores, en su "Mensaje a la Hispanidad" retomó un rancio tema de nuestra HS citando el quinto centenario del nacimiento de Isabel I "la florida princesa de ojos claros que acunó y dio vida al sueño de las Españas. Isabel puso amor en las nupcias de nuestras estirpes y la progenie inmensa de la ubérrima e ínclita raza en ella reconoce el regazo materno [...]./ No lo olvide- mos nunca los hijos de nuestro siglo. Del glorioso reinado de los Reyes Católi- cos, que dio a España la clave y el fundamento unitario de su conciencia como nación, y que fué a la par principio de la pujanza de nuestra Patria en la Europa renacentista, arranca aquella clásica concepción católica del orbe, por la que fué posible rebasar los ámbitos del planeta y extender las lindes geográficas penin- sulares por otros ignaros continentes" (*Balance*, 76-77). El discurso del general Franco, "Misión de España y de América", fue premiado con "Grandes [y reite- rados] aplausos".

En 1951 el festejo coincidió con el mentado aniversario de Isabel I y la inau- guración del nuevo edificio del Instituto de Cultura Hispánica, con victor fran- quista en la fachada y la leyenda "Salve a Vos, Excelencia, que por vuestro aliento y vuestro continuo apoyo habéis hecho posible que esta obra surgiera

casi de la nada". El Director Sanchez Bella, "La Hispanidad y sus obras", enfatizaba "La Providencia nos ha hecho actuar en días premisos, en los cuales hemos de vivir usufructuando del fecundo y maravilloso 'ocio' contemplativo de los tiempos áureos de la mística y del pensar recoleto para utilizarlo en un militante hacer que no admite pausas./ Si la Hispanidad es la proyección de la síntesis española lograda dentro de la Patria por una milenaria tarea, lanzada con ímpetu sostenido desde hace cinco siglos sobre la redondez de la tierra, esta Hispanidad se multiplica en partes al producirse su dispersión geográfica. No dispersión babélica, sí evangélica, apostólica. [...] El hispanismo español fué engendrado por una aglutinación de pueblos sin par en la humanidad, fué bautizado - en agua y sangre - en nombre de la Trinidad, fué logrado al amparo de la Cruz y fué, política y culturalmente, constituida por nuestros reyes. Los Reyes por antonomasia, por Isabel y Fernando.[...] la Reina Católica que impulsó con el inefable aire de su fe, de su espíritu católico, de su genial adivinación, de su ardor por la salvación de los pueblos, de su afán por la gloria de la España reconquistada y unida, de su gentil e inigualada capacidad de gobierno femenino, la empresa heroica del Descubrimiento, que quedó, para siempre, con la impronta de su personalidad". Panegírico remachado de nuevo por Martín Artajo, en "Presente y futuro de la comunidad hispánica", "Los autores de aquella comunidad ecuménica, prevenida por la Providencia Divina para la defensa y la difusión del Evangelio en ambo mundos, fueron los reyes llamados por antonomasia Católicos" (*Presente* 94-96 y 142).

Lohmann Villena, Premio Nacional del Centenario del nacimiento de Menéndez Pelayo, citaba el parecer del polígrafo, "Hasta en esta devoción tan suya por los Reyes Católicos parece adivinarse cierta espontánea consonancia con la vocación misionera y descubridora de España". O "Al enumerar en 1877, en carta a Mon, las causas de la decadencia española a finales del siglo XVII, declara que la segunda de ellas fue 'la colonización del Nuevo Mundo, en el cual sembramos a manos llenas religión, ciencia y sangre, para recoger más tarde larga cosecha de ingratitudes y deslealtades, propia fruta de aquella tierra". En una reedición de 1887 desapareció la última frase (56 y 60).

3. Clerical, providencial, taumatúrgica

Con el reinado de los Reyes Católicos empezó, en Castilla y Aragón, la interminable etapa integrista de maridaje Estado-Iglesia, una de cuyas múltiples manifestaciones fue la inquisición, que perduró, como mínimo, hasta 1975. Lo reconocía Casariego, España es "un riquísimo conjunto de valores históricos, raciales y culturales creados por Dios, conservados y engrandecidos por la tradición que, alumbrados por diversas civilizaciones, han llegado a nuestros tiempos y continuarán en los venideros", enfatizó algo similar a lo que se dijo en la fiesta del libro de 2001, "A Castilla le cupo en el Imperio la gloria de aportar el primer lazo material, el más visible, el de más trascendencia, si se quiere: el idioma. Por si era poco, Castilla también dio el ejemplo unánime y sobrio de su paisaje y la forma externa de su pintoresquismo ¡Magnífica Castilla!". Añadía "Los

indios, después de vencidos, sometidos y cristianizados, no eran esclavos, ni tan siquiera prisioneros, sino hermanos comunes en la tarea emprendida, ciudadanos del gran Imperio al servicio de Dios". Porfió, "Entre las muchas realidades del Imperio, son las Misiones de las más eficaces y perdurables. La obra hispánica en Indias fue esencialmente una misión de conquista para la civilización cristiana. Y ese espíritu por nadie fue recogido, interpretado y aplicado con tan fecundos y admirables frutos como por la ínclita Compañía de Jesús" (46, 97, 128 y 150). Era parejo el parecer de Real, osado vate de la *Lal*, "No sólo sembrase profusamente en los inmensos campos de aquel maravilloso mundo por la nación descubridora, sino también en las mentes de los naturales, con las semillas de la cultura, y en sus almas, donde al poco tiempo germinó la fe, que dió también allí mártires y apóstoles" (15).

Francisco Condeminas, Director de la Escuela Oficial de Náutica y del Museo Marítimo de Barcelona, correspondiente de la RAH y del CSIC, leyó una conferencia en el Ateneo Barcelonés con motivo de la I Exposición del Libro del Mar (18/05/1943) que publicó con una Glosa, transmitida por Radio España de Barcelona clausurando la emisión especial extraordinaria dedicada al 445 aniversario del "Descubrimiento" (12/10/1947). Enfatizaba en la primera, "Los españoles, señores, avezados a la lucha durante ocho siglos, por la reconquista, curtidos en el sacrificio y caballeros defensores de su común palacio solariego eran los que el dedo de la Providencia señaló para surcar por vez primera el ignoto y tenebroso Océano Atlántico, rasgando así aquel tupido velo que ocultaba a todos los pueblos civilizados la existencia de un vastísimo y rico Continente". Veía "natural que, sobre todo en los primeros tiempos, [en las naos] abundaran los libros de religión, ya que se consideró siempre como fundamental misión de los españoles la evangelización de las tierras recién descubiertas". Y en la Glosa insistía en el cariz teológico de la gesta, "En aquel día insuperable otorgó a España la Providencia el premio, el galardón, a que se hizo merecedora por ocho siglos de brava reconquisita del solar patrio. [...] la obra de España en América fue obra evangelizadora [...] casi siempre obra de amor y de persuasión, no de fuerza. Por esto, la colonización del Nuevo Mundo por España resulta tan prodigiosa" (8, 32-34 y 51).

Lo que Sánchez Bella decía de forma más sintética, "quisieramos mostrar que también Madrid, y a su través Hispanoamérica, tenían al catolicismo como eje sustancial de su vida y a la Virgen María [...] como el más preciado, el más querido, el más entusiastamente defendido de sus dogmas" (*Balance* 23). La cuestión era eje de la *Lal*, para Sierra, otro de sus pontífices, "Con todos los claroscuros propios de la naturaleza humana, el hombre de la América del siglo XVI tiene en todas las circunstancias la convicción de que la cultura económica es un aspecto de la conducta personal y la conducta personal es para ese hombre algo estrechamente ligado a la idea de que la vida no tiene otra razón que lograr la salvación eterna" (397-398). Perorata que Pérez Embid magnifica en la Introducción, "En los siglos XVI, XVII y XVIII, el grupo social hispánico cumple su más importante acción histórica: la expansión en Indias [...] redime y eleva las poblaciones aborígenes; actualiza y aplica el sentido moral de una religiosidad que informa efectivamente su vida. [...] la mentalidad católica que obligaba a los

españoles a plantearse toda esta problemática moral, no llevaba, sin embargo, implícito el riesgo que cayeran en la tentación de abandonar, porque estaban empujados a la acción cristianizadora por los dos grandes ideales españoles del Siglo de Oro: la conciencia de una misión nacional universalista y el espíritu de cruzada y evangelización” (10-11 y 30).

4. Españolista, fascista, racista y machista

La *Lal*, nacionalista y como cualquier excrescencia de la *HS*, presenta los yerros del epígrafe. En epílogo a *Juderías*, el mexicano Pereyra enunció tópicos “del pueblo español [que] desde los tiempos más remotos hasta el presente, se halla determinado por ese carácter [...]. Ninguna historia, por brillante que sea, pudo compararse con la suya desde el punto de vista del derroche de energías que la caracteriza, derroche que hubiera puesto fin a cualquier pueblo menos robusto. El amor a la independencia, la fe, la perseverancia, la afición a lo maravilloso, la despreocupación, la tendencia a anteponer lo ideal a lo real, y a despreciar el rendimiento del trabajo penoso, pero lucrativo, prefiriendo las aventuras o la misma pobreza, se reflejan clara y patentemente en su historia” (53). Similar a lo sostenido por viejos manuales, la *Historia de España. Segundo Grado*, decía del “Carácter del pueblo español: [...] se ha distinguido siempre por su amor a la independencia, su valor heroico, su nobleza e hidalguía, y su religiosidad y afecto a la monarquía”.⁴

Maeztu, insisto, el más facha de los intelectuales de la generación del 98, decía de de Las Casas, “nos hizo un flaco servicio a los españoles, pues fue el originador de la Leyenda Negra” (118) y fue xenófobo entusiasta, “Solórzano habla después de las muchas discusiones que la miseria material y moral de los indios ha suscitado y de haberse intentado capacitarles para el sacerdocio y frustrado la experiencia. Las ilusiones que en la hora del Descubrimiento habían puesto los españoles en los indios, como futuros soldados de la Cristiandad frente al Islam, se habían apagado o desvanecido. Pero la fe resistió al desengaño. Acabamos pensando que lo que no se había conseguido en un siglo se lograría en dos”(185). Abusaban de la lisonja y el escarnio unos y otros, Alcalá-Zamora, en apariencia su antítesis decía que escribió “por puro e intenso españolismo”; luego citaba “las pasiones negativas de los otros grandes pueblos europeos, faltos de una gloria comparable a la del descubrimiento, y resueltos a eclipsarla por ser española”. Porfiaba, “el descubrimiento es el más gigantesco parto que la Historia haya registrado. [...] Sólo en España, predestinada por la geografía y preparada por la Historia para unir el mundo, es clarísima e indudable la divisoria histórica [entre edad media y moderna]”. Cotejaba “la gloria de los Reyes Católicos” con España “bastante desventurada, para que su gloria inspire menos recelo, aun cuando siempre por excelsa y suprema siga suscitando envidia.” Rizaba el rizo al mentar la esclavitud africana y mostrar su racismo, “En

4. Barcelona, 1930, F.T.D., 240, cita en 6.

todo caso el negro, por su resistencia y aptitud física para el trabajo en determinados climas, llega a las Indias, si no como un auxiliar y servidor, como un reemplazante de la debilidad del indio para trabajos penosos./ El deseo de reducir en lo posible la población de las Indias a españoles y naturales de aquéllas, transigiendo por necesidad [...] con la esclavitud de los negros, explica también la severidad con que se procura y se recuerda evitar la inmigración - y precisamente como amparo a la ingenuidad de los indios - de los gitanos. Debieron éstos eludirla con habilidad, porque la prohibición de inmigrar hubo de ser sancionada con la expulsión". Machacaba, "en plena intolerancia y guerra de religión, que divide y destroza Europa, el país que [...] va a simbolizar el fanatismo, afirma un principio que se parece mucho a la libertad de conciencia, frente a gente inerme, con inferioridad irremediable de organización, de armamento y de táctica, ante cultos atrasados, casi idolátricos, y esto pesando en la redacción el pensamiento y la pluma de teólogos y de prelados". Fantaseando añadía, "Hay otra novedad [...] que sorprende porque equivale al reconocimiento adelantado de un derecho político que siglos después vendrá a figurar en las constituciones modernas [...] el derecho a la inviolabilidad de la correspondencia (10, 9, 58-59, 64-65, 100, 106, 135-38). O, para Madariaga, "Este modo de ser especial de las Indias acusaba tres rasgos característicos: libertad, riqueza y estilo"; hablando del siglo 18 sostenía "Durante dos siglos [los españoles] se habían dado a sí mismos y habían dado al mundo el espectáculo de una nación de hombres para quienes no había nada imposible. Su fe en sí mismos había sido madre más que hija de sus hazañas. Y sin embargo, poco a poco [...] había caído España del trono de la gloria, aunque no todavía de la sede del poder; o "lo que el conquistador buscaba aun en el oro no era la riqueza sino la grandeza" (256, 283 y 449). Algo similar espetaba Lira, pero citando a los nativos, "Su enorme inferioridad comparativa hizo que la reacción con que no pudieron menos que responder a la acción española fuese tan débil que, desde el primer momento también, vino a asemejarse a la resistencia pasiva del mármol frente al cincel del escultor. Los indoamericanos no impusieron rumbos a los españoles, sino que tan sólo les ofrecieron ciertas y determinadas condiciones de trabajo. Inútilmente buscaríamos, en efecto, un sólo valor fundamental de la cultura española abandonado por los virreyes o por las demás autoridades establecidas por España en América" (45-46).

Xenofobia implica siempre chovinismo, en el 2º Apéndice "Las cuestiones raciales", mantenía Alcalá-Zamora "como España es en la Historia la perenne calumniada, porque ha sido siempre envidiada, no deben pasar sin comentario los ataques entre sí contradictorios, que se le dirigen, a veces en una misma obra y con distancia de pocas páginas, ya por haber exterminado a los indios de América, ya por haber legado a las nuevas autoridades el grave problema que suponía la gran masa conservada de aquéllos [...]. De esa regla general [no hubo hecatombe] quizá fueran las únicas excepciones sistemáticas o poco menos, las islas del mar Caribe no muy densamente pobladas, y en parte considerable, por habitantes, cuya ferocidad está registrada en las Leyes de Indias, y que aterrorizaba a los otros isleños más pacíficos, según las primeras referencias del diario de Colón. En todo caso los abusos y crueldades fueron contrarios

a las Leyes y a la política de España. [...] La verdad histórica [sic] es que España, predestinada para el descubrimiento y la colonización, lo estuvo también para encarnar la concepción a la vez más alta y la más llana de la convivencia racial. Todas las aristocracias étnicas y culturales, que formaron y esparcieron las civilizaciones mediterráneas y occidentales, llegaron a España para formar un pueblo tan saturado de aristocracia racial multiforme, que ya no podía envidiar ni rechazar a nadie, y estaba preparada para unirse con cualesquiera otras razas, a las que a su vez trasmitiese aquellas culturas recibidas con tal destino en gigantesco fideicomiso. Nuestra democracia étnica ha sido la consecuencia lógica y paradójica de nuestro excelso abolengo histórico” (141-42).

Como todos los acólitos de la **Lal** Alcalá-Zamora sacralizó las “Leyes de Indias [que tienen pocos principios, casi] uno solo: la españolización justiciera y piadosa del muno indígena, que irá, con lento y esplendoroso desarrollo, formando uno de los árboles más gigantescos e inconfundibles que en la vida jurídica han crecido y florecido. [...] En todo caso, la legislación de Indias tendió a crear más que conservar, a dar vida más que a retener, y con toda la ponderada riqueza de los galeones, las naves más pobres que hicieron la ruta en sentido inverso, llevaron sangre, carne, espíritu, ideal y amor desde España” (100 y 106). O sostenía más allá, “El propósito capital, inspirador de las Leyes de Indias, aparece más noble aún al relacionar los preceptos que de modo más directo afectan respectivamente a lo racial y a lo social. Los insuperados avances en este último orden no se realizaron pensando en favorecer al dominador español de aquellos tiempos, y sí por el contrario en poner freno a su codicia y aumento a sus cargas, siempre en provecho de los indios. [...] que tan progresiva legislación social, aunque redactada en España se dictara para las Indias, patentiza que la vieja metrópoli fue tan avanzada para su tiempo en la justicia social porque caminó hacia ella impulsada fervorosamente por la sinceridad ardorosa de su fraternal democracia étnica” (142).

La loa podía ser telegráfica “El Imperio Católico - Hispano realizó las más extraordinarias empresas humanas que registra la Historia” (Casariego, 98) Pero, insisto, la **Lal** es por encima de todo discurso racista, Real cita al autor mexicano Icazbalcea “los indios sucumbían a la ley de la Historia. Nada podía detener la marcha incesante del poder y la civilización hacia Occidente./ No obstante, sobre el glorioso Hernán Cortés, que conquistara allí más tierras que Napoleón en Europa - aunque no para el despojo y la ruina, como hizo éste, sino para el progreso y la cultura - llueven más diatribas, lanzadas por los historiadores sin documentación, que sobre Francisco Pizarro, aunque la luz de la crítica histórica se ha propuesto impedir, y lo consigue, que se imponga la ruín leyenda, que ha sido formada por la envidia y el encono de algunos pueblos que se llaman civilizados, en el curso de tres centurias” (414-415). La **Lal**, sin originalidad, negaba el agravio, así según Condeminas “En la América que colonizamos los españoles - hay que proclamarlo muy alto - no se conoció el odio de razas, y nos adelantamos a las otras naciones en todas las ramas del trabajo y del saber y por largos lustros” (12). O García, ponía en boca de Cortés en Tenochtitlán, “Es amor lo que me mueve a mí. También lo mío es amor. Quiero darles la verdad de Cristo, la verdad de España; quiero que florezca España

aquí, sobre el dolor” (236). Pero en contraste los agresores llaman mezquitas a los templos nativos o al llegar a “Tenochtitlán y [ver] tanta gente un soldado exclamó “A más moros, más ganancia” (García 100 ó 210). Deploro machacar, el racismo aflora por doquier “explicar bien a los indios que todos descendíamos de Adán y Eva, que Cristo es Dios, y que Cristo dejó a San Pedro por vicario suyo, y que el sucesor de San Pedro había cedido aquellas tierras al Rey y a la Reina de España, era una cristiana gentileza, una muestra de la cortés e *insuperable catolicidad española* [...]. Pero los indios eran de la peor especie de sordos, de los que no quieren oír, y entonces no hubo más remedio que bailar con la más fea. Al asalto se fueron pegando los gritos eternos: ¡Santiago, Santiago, España, España!” (García 101-102).

Navarro abusa del pleonasma refiriendo el afán franciscano de civilizar en Centroamérica talamanca y otras naciones, “Decidieron, primeramente, enseñarles lo tocante a la vida animal y corporal, amansándolos como a verdaderas bestias feroces, educándolos, corrigiéndoles sus vicios, enmendando con mucho tino sus costumbres, instruyéndolos en los secretos de una vida más racional, para influir después en la vida del espíritu” (47).

5. Violencia con el léxico. Falacias, grandilocuencias y cursiladas

Falsedades, confusiones o ambigüedades con el vocabulario son otro de los frecuentes desatinos o exabruptos de la Lal. Alcalá-Zamora fue capaz de escribir, “El imperio español no fue respecto de las poblaciones indígenas, ni de exterminio ni de aislamiento, sino de atracción moral e igualdad jurídica. Su rasgo característico es precisamente ése, y su título de gloria inmaculada en el propósito de las leyes, manchada en la realidad contra el tenaz impulso de aquellas, impotente para abarcar la magnitud del territorio e impedir a la condición humana la frecuencia y facilidad del abuso”. Tras mentar “Aquel impulso [...] de la maravilla del descubrimiento, con proporciones de milagro” citaba la ley XXIII de[] título X del libro VI, y sostenía “que [...] Felipe IV, habiendo tenido noticia de los malos tratamientos que reciben los indios en obrajes de paños, sin plena libertad, estando ello prohibido, fue servido de resolver que se guardasen las leyes dadas sobre prohibición y servicio personal”. Si se repetían los mandatos era porque, lo sabe todo el mundo menos los pontífices de la Lal, en Indias las leyes se acataban pero no se cumplían; él mismo reconoció “He dicho que aquella política de protección a los indios es un principio, pero no siempre fue una realidad [...] la magnitud de los abusos de que son reflejo por contragolpe las disposiciones legislativas; pero la nobleza de éstas, la de la ley, aún más agrandada por el contraste de sus infracciones, permanece en pie” (51-53 y 57). A pesar de ello sostenía embustes como “Esa jornada legal de ocho horas diarias, y su complemento la semana de cuarenta y siete que supone el descanso dominical [...], está ya en las Leyes de Indias” o “La protección a que se ha hecho referencia, aparece como preocupación y mandato, sobre todo tratándose de indios, en otros títulos como los dedicados a las minas y a las pesquerías de las perlas, en la triple forma de asistencia espiritual, material - curación de enfermedades y

accidentes - y buena paga" (66 y 68). Porfío, en la exageración participan todos; Maeztu lamentó que "con una caridad tan arrebatada [Las Casas], que no para-ba mientes en abultar, agrandar y exagerar las crueldades *inevitables* a la con-quista" (118).

Real, paladín del engaño, ya en el Prólogo enfatizó, "Había en América millo-nes de indígenas [...] que sólo se ponían en contacto para exterminarse [...], lo que hacían en guerras tan frecuentes como sin cuartel, pues los vencidos eran condenados a morir o a pasar la vida en espantosa esclavitud"; usó un socorri-do absurdo, "los castellanos llevaron ganado a Puerto Rico" pues "alguien fue a explorar, primeramente la expresada isla y [...] después de haberla recorrido lle-gó al convencimiento de que allí no había, para los hombres civilizados, *nada que comer*"; de lo que se deduce que antes de 1492 los nativos vivían milagro-samente del aire. Cómo no, entró en contradicción, "Todas las órdenes religio-sas [...] se esforzaron por educar, y al mismo tiempo defender a los indígenas contra abusos y arbitrariedades, que no faltaron jamás en empresas de ese carácter, siempre duras" o mentando las Leyes de indias, o los reyes magos católicos, reconocía "Pero los que no cumplirían, desgraciadamente, serían los hombres, a quienes la demasiada ambición haría burlar la ley; los codiciosos, representados, en general, por el egoísmo del 'encomendero'". Contrastando con el abuso, como los anteriores, del panegírico, "Vale la pena de discurrir un poco acerca de los errores que han sido propalados por historiadores extranje-ros, a propósito de supuestas *crueldades* cometidas por España, al acometer la *ciclópea* labor de conquistar para la cultura, arrancándolo de las garras de la barbarie, el Nuevo Mundo [dice de Atahualpa, que califica de reyezuelo] solía ordenar [...] que fueran pasados a cuchillo, caprichosamente, poblados enteros de gente humilde" (9, 245, 406, 420 y 413). He citado de forma reiterada a cre-adores como fuente, pero puede ocurrir exactamente lo contrario, en especial si están al servicio de un dictador, García osó decir que "Cortés agasajaba a los vencidos, les hacía regalos y aún mandó - su corazón era inmenso, del tamaño de su talento - devolver el botín" (282).

Mientras Madariaga decía hablando de aborígenes, "En aquel continente desigual y fragoso, España consiguió plantar las simientes de la cultura hasta el límite extremo que permitía la naturaleza hostil. Surgieron así varios centros de cultura tan brillantes como los de Europa [... había zonas vírgenes] aunque sal-picadas de misiones que aun en terreno tan desfavorable iban sembrando las simientes de la civilización blanca y cristiana". Citaba a Humboldt para quien los no domados eran caníbales o peor, pero su "objetividad le permitió apuntar por un lado el excesivo celo de los misioneros en 'reducir' a los indios bravos por medio de entradas belicosas a fin de ganar nuevos cristianos [...] o esclavos de facto para cultivar la tierra; y por otro los casos numerosos en que, gracias a las misiones, se consiguió cortar el tráfico inhumano de esclavos indios que habían organizado holandeses y portugueses" (330-333).

Manzano, cátedro de Sevilla, también fue diestro en la loa, decía en un pró-logo "Medio siglo, aproximadamente, llevaban las Indias incorporadas a la real Corona de Castilla, medio siglo de esfuerzos gigantescos en todos los órdenes de la vida nueva, de constante batallar, doquiera se intentaba roturar el campo

virgen de aquellas civilizaciones primitivas. [...] consciente de la inmensa responsabilidad que contraía, no vacila en recabar para ella sola la delicada y trascendental misión de civilizar un nuevo mundo. [...] Las leyes castellanas dictadas para un pueblo que había llegado a un grado avanzado de su evolución histórica, no podían ser aplicadas sin más ni más a otro pueblo extraño que apenas si se encontraba en los primeros pasos de su desenvolvimiento, la gran obra de la Corona castellana, quien en todo momento tenía puestos los ojos en sus queridos vasallos indianos, y que para promover su conversión y buen tratamiento no escatimaba esfuerzos, reuniendo con extraordinaria frecuencia juntas de teólogos y juristas, de las que, tras largos estudios y deliberaciones, salían las admirables disposiciones que aun hoy constituyen el mejor timbre de gloria de la acción hispánica en aquellas lejanas tierras” (I, 5-6). Para Sierra, por su parte, “El grado de civilización y de cultura que América alcanza en el primer siglo del período hispano tuvo necesariamente, para poder ser logrado, que vincularse a una economía inspirada en un sentido ético e imperial que diera origen a una política económica y rebasara lo exclusivamente mercantilista” (396).

6. Trascendencia epistemológica

García Morente, elegido por los fachas como intelectual emblemático en desesperado intento de contrastar a tanto asesinado o exiliado, elaboró ramplo y mojigata pseudofilosofía de la historia; en el apartado “España como estilo”, sostenía “Por cuatro veces en la historia ha sido España el centro y eje de los acontecimientos mundiales./ La primera fue cuando Roma, la gran civilizadora de pueblos, trascendió los límites de la península itálica y puso las plantas en la ibérica [... la resistencia fue notable]. Pero entonces los españoles recibiendo de Roma un cañamazo de cultura y de vida civilizada, devolvieron a Roma en energías creadoras y en típicas cualidades espirituales, crecidos réditos como pago de los beneficios obtenidos./ El segundo [...] fue cuando el mundo árabe [...] invade por Occidente Europa, inunda España [...]. Entonces un puñado de españoles conscientes de su alta misión histórica, un puñado de españoles en quienes las virtudes futuras de la raza habíanse ya depurado, fortalecido y acrisolado, oponen a la ola musulmana una resistencia verdaderamente milagrosa. En las montañas de Asturias salvose la cristiandad y con ella la esencia de la cultura europea. Mas he aquí, entonces, a España, constreñida durante ocho siglos a montar la guardia en el baluarte de Europa, para permitir que el resto de los países europeos vague en paz y tranquilidad a sus menesteres interiores. España, a quien la Providencia confirió la misión de salvar la cultura cristiana europea, asume su destino con plenitud de valor y de humildad [...]. Por eso el espíritu religioso [...] llega a constituir un elemento esencial de la nacionalidad española. [...] Pero además [...] esa lucha de ocho siglos [... acentúa] las virtudes guerreras [...] unas cualidades típicas que, depuradas en años y siglos de ejercicio real o imaginado, vienen a condensarse en el tipo humano del caballero [...] / el tercer gran momento [terminada la reconquista y pergeña-

do el tipo del hombre español] durante dos siglos lleva [...] la batuta en el concierto de la historia universal. España enseña al mundo [...] las tres ideas básicas en que se funda la vida política moderna [...] la idea del Estado nacional [...] el modelo de un ejército nacional [...] y la moderna política / [...] la cuarta ocasión [...] es la coyuntura actual [Franco neutralizó el plan de la Internacional comunista que desde 1931 pensó apoderarse de España]" (9 -18).

Bibliografía citada

ALCALÁ-ZAMORA, Niceto.

Nuevas reflexiones sobre las Leyes de Indias, Buenos Aires, Ed. G. Kraft, 1944.

ASCANIO, Alfonso de

España Imperio. El nuevo humanismo y la hispanidad, Ávila, Librería Religiosa, 1939, XIII + 171.

Balance y perspectiva de una obra.

Discursos pronunciados en el día de la Hispanidad 1^o de octubre de 1950, [Madrid], Ediciones Cultura Hispánica, [1951], 114.

CARBIA, Rómulo D.

Historia de la Leyenda Negra hispanoamericana, Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1944, 263.

CASARIEGO, J.E.

Grandeza y Proyección del Mundo Hispánico, Madrid, Editora Nacional, 1941, 330.

CONDEMINAS, Francisco.

La gesta hispánica en el Océano Atlántico y Glosa dedicada a la Fiesta de la Hispanidad, Barcelona, se, 1948, 52.

CUADRA, Pablo Antonio.

Entre la cruz y la espada (Mapa de ensayos para el redescubrimiento de América), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1946, 254

ESCOBAR LÓPEZ, Ignacio.

La leyenda blanca, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1953, 199.

GARCÍA MORENTE, Manuel.

Idea de la Hispanidad. I. España como estilo. II. El caballero cristiano, [Madrid], Espasa Calpe, [1961], 229.

GARCÍA SERRANO, Rafael.

Cuando los dioses nacían en Extremadura, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1949, 373.

JUDERÍAS, Julián.

La leyenda negra, Barcelona, ⁴[1917], Araluze, 328

LIRA, Osvaldo.

Hispanidad y mestizaje y otros ensayos, [Madrid], Ediciones Cultura Hispánica, 1952, 263.

LOHMANN VILLENA, Guillermo.

Menéndez Pelayo y la Hispanidad, Madrid, Rialp, 1957, 221.

MADARIAGA, Salvador de.

Cuadro histórico de las Indias. Introducción a Bolívar, Buenos Aires, Sudamericana, 1950, 1044.

MAEZTU, Ramiro de.

Defensa de la hispanidad, Valladolid, 3^o1938, se, 361.

MANZANO MANZANO, Juan.

Historia de las recopilaciones de Indias, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1950, 3 vols.

NAVARRO, José Gabriel.

Los franciscanos en la conquista y colonización de América (Fuera de las Antillas), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1955, 178.

PEREYRA, Carlos.

Las huellas de los conquistadores, Madrid, Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, 1942, 317.

PÉREZ-EMBID, Florentino y Francisco MORALES PADRÓN.

Acción de España en América, Barcelona, Editorial Ahr, [1958], 305.

Presente y futuro de la Comunidad Hispánica. Discursos pronunciados en la Fiesta de la Hispanidad el 12 de octubre de 1951, [Madrid], Ediciones Cultura Hispánica, [1951], 173.

REAL, Cristóbal.

La gran siembra de España, Madrid, Editora Nacional, 1944, 436.

SIERRA, Vicente D.

Así se hizo América (La expansión de la Hispanidad en el siglo XVI), Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1955, 461.

VASCONCELOS, José.

Breve historia de México, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1952, 558.

CHIAPAS: 500 AÑOS DE RESISTENCIA INDÍGENA

Roger Ángela
Universitat de Barcelona

*Porque Chiapas es el Aleph, el punto donde se condensan
las luces y las sombras del mundo contemporáneo.*

Manuel Vázquez Montalbán, *Marcos: el señor de los espejos.*

1. Introducción

El 1 de enero de 1994, coincidiendo con la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (en adelante TLC), México y el mundo amanecían con una sorpresa mayúscula: un ejército «inexistente»¹ tomaba militarmente los municipios de Ocosingo, San Cristóbal de las Casas, Altamirano y Las Margaritas, entre otros. Empezaba una de las rebeliones más originales del agónico siglo XX, que cuestionaba el ingreso de México al mal llamado «primer mundo.» Las fuerzas insurgentes, formadas en su mayoría por indígenas de las etnias chiapanecas –tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames y zoques– recordaban al mundo que los olvidados de siempre seguían luchando para poder subsistir mientras el gobierno que tenía el mandato de servirles, abrazaba el modelo neoliberal exportado de los EEUU, donde las minorías hasta entonces silenciosas tenían reservado el papel pasivo de excluidos sociales.

Los rebeldes tomaban la palabra y en boca de su vocero, un tal subcomandante Marcos, hacían pública la Declaración de la Selva Lacandona, que apelando al artículo 39 de la Constitución pedía a los otros poderes de la República

1. Patrocinio López Garrido, Secretario de Gobernación y exgobernador de Chiapas, negaba categóricamente a finales de 1993, la existencia de grupos armados en el estado. Dicha negativa no se debía a la ignorancia, sino a la voluntad de no empañar la ceremonia de ingreso a la «modernidad» que el TLC venía a significar para las élites dirigentes.

que el «dictador», Carlos Salinas de Gortari, fuera depuesto². Las demandas básicas se concretaban en once puntos: trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. El gobierno intentó deslegitimar desde el primer momento al EZLN, alegando primero que no estaba formado por mexicanos, y afirmando después que los indígenas estaban siendo manipulados por mestizos procedentes del DF.³

Los enfrentamientos armados dieron lugar a un alto el fuego decretado por el gobierno el 12 de enero y correspondido por los zapatistas. Lejos de una voluntad conciliadora, lo que motivó tal decisión fue la actuación decidida de una sociedad civil quizá anteriormente adormecida, que mostró su oposición rotunda a la guerra. Los zapatistas, sorprendidos, contaban con el apoyo de miles de mexicanos anónimos que salían a la calle en protesta por la actuación de un ejército federal que ya se había movilizado en la zona del conflicto. Empezaba un periodo de guerra de «baja intensidad», con enfrentamientos armados, constantes violaciones de los derechos humanos, asesinatos y la actuación indiscriminada y aún impune de grupos paramilitares que hostigarían y atacarían las bases de apoyo zapatistas con la intención de desestabilizar su incuestionable apoyo social. En febrero de 1996 se firmaban los Acuerdos de San Andrés sobre Derechos y Cultura Indígena, no respetados por el gobierno y que siguen hoy sin cumplirse.

La pérdida de las elecciones del 2000 —y de una hegemonía que parecía eterna— por parte del PRI, abrió un incierto escenario ante el cual los zapatistas mantuvieron un silencio expectante. De todas formas, y recogiendo las palabras de Luis Javier Garrido, lo que se ha calificado de inicio de transición en México lleva el camino de convertirse en un mero recambio de élites políticas en la cúpula del estado. Aunque el nuevo presidente, Vicente Fox (PAN), asegurara demagógicamente en plena campaña electoral que resolvería el conflicto de Chiapas en 15 minutos, la realidad se ha esforzado en demostrar lo contrario. Después de retomar los contactos, después de múltiples desencuentros, después de la audacia política de la marcha zapatista, Chiapas sigue sumido en un conflicto abierto a pesar de no aparecer ya en los medios de comunicación.

2. Chiapas: riqueza natural, marginación y olvido

El estado de Chiapas cuenta con una superficie que representa el 3,75% del total mexicano y con una población —en 1995— de 3.584.786 habitantes, entre los cuales, un 27,6% indígenas,⁴ étnicamente distribuidos entre tzeltales (9,9%),

2. «La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de este. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno.»

3. Argumento recurrente y racista que desprecia la capacidad del indígena a la hora de tomar sus decisiones. El transcurrir de los hechos ha demostrado sobradamente su falsedad.

4. Los datos estadísticos ofrecidos corresponden, si no se indica lo contrario, al *Observatori Solidaritat UB* (<http://www.ub.es/solidaritat/observatori/indexob.htm>).

tzotziles (8,8%), choles (4,3%), zoques (1,4%), tojolabales (1,4%), kanjobales (0,4%), mames (0,4%) y otros (1,0%). Las lenguas indígenas que perviven en el estado corresponden a las etnias citadas, si bien la única oficial es el español. El índice de alfabetización es menor que el de México (un 69,9% ante el 89%), pero es del 54% entre la población indígena. La mortalidad infantil –51,7 por cada 1000 niños nacidos vivos– es muy superior a la cifra general de México –25,8–.

En cuanto a recursos económicos en cambio, Chiapas concentra la producción del 55% de la energía hidroeléctrica de México,⁵ el 68,8% de las exportaciones derivadas del petróleo y el 81,2% de las exportaciones de crudo. Produce un porcentaje elevado de la carne de consumo interno, pero paradójicamente, la población indígena sufre un déficit crónico de proteínas (Pérez Herrero, 1994:137). El 83% de los indígenas viven del campo, alejados de las mejores tierras que acapara la oligarquía ganadera, heredera del pasado colonial. Chiapas es una reserva de gran riqueza natural –agua, maderas nobles, café, petróleo, ganado vacuno–, y seguramente esa sea la peor desgracia de sus pobladores más humildes.

En este contexto, no es de extrañar que las prácticas caciquiles y clientelares hayan presidido la actividad política del estado a lo largo de su historia. Las victorias electorales del PRI han sido inapelables en cuanto a cifras –del 97,2% al 98,3% de votos entre 1979 y 1991–, pero no en cuanto a fraudes e irregularidades (Nolasco, 1994: 38). Las violaciones de los derechos humanos se han relacionado tradicionalmente con la lucha por la tierra, pero desde el alzamiento de 1994 se ha incrementado la represión en las comunidades que apoyan al EZLN. A la militarización del estado hay que sumar la acción indiscriminada de los paramilitares y *guardias blancas* (cuerpos armados ilegales a sueldo de los grandes propietarios), a menudo con la colaboración de la policía y el ejército. De los abusos individuales, de la tortura a la conculcación de los derechos más elementales, se ha llegado a las ejecuciones colectivas y arbitrarias.⁶ Finalmente, se calcula que entre 20.000 y 30.000 personas han sido desplazadas de sus comunidades por causa directa del conflicto. Poblaciones enteras han tenido que huir de sus hogares hostigadas por el ejército o los grupos paramilitares. Emblemático resulta el caso de Guadalupe Tepeyac, sede de la Convención Nacional Democrática en agosto de 1994, cuyos habitantes han pagado con el exilio el desafío al poder establecido. El que fuera uno de los bastiones zapatistas es hoy un pueblo fantasma convertido en cuartel militar, mientras sus legítimos pobladores esperan el día de poder regresar a sus hogares sin tener que dejar olvidada por el camino la dignidad que el alzamiento les devolvió.

5. La cifra contrasta con el hecho que el 95% de las viviendas de las comunidades indígenas carecía de electricidad en 1992. Del mismo modo, el 92% carecía de canalizaciones de agua corriente (Condearena, 1997: 275).

6. El 22 de diciembre de 1997 en Acteal, 45 tzotziles (21 mujeres, 14 niños, 9 hombres y un bebé) fueron asesinados mientras rezaban. Los asesinos eran miembros del grupo paramilitar Paz y Justicia. El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas no duda en responsabilizar directamente al gobierno.

3. EZLN: síntesis de un intercambio cultural

Sin olvidar el trasfondo de la conquista y colonización de América, y el intento de esclavizar primero y exterminar después a los indígenas, una serie de factores vendrían a sumarse a la ya de por sí degradante situación. A la pobreza, la marginación y la exclusión social, hay que sumar la política neoliberal del gobierno mexicano, la caída del precio del café y la reforma del artículo 27 de la Constitución, referente al repartimiento de tierra iniciado por la Revolución de 1910 y que se había mantenido hasta los años 80. Se calcula que la reforma agraria de México ha sido la más extensa de América Latina, repartiendo cerca de 90 millones de hectáreas entre los campesinos (Bretón, 1994: 28). La contrarreforma agraria y la pérdida de los *ejidos*⁷ condenaban a la miseria a los campesinos mientras avanzaban imparables las multinacionales y los terratenientes amparados por la nueva legislación. En esta situación empieza a configurarse un nuevo movimiento de composición heterogénea donde confluyen diferentes experiencias históricas. De la experiencia guerrillera de América Latina provienen ciertos conceptos del discurso inicial —abandonados definitivamente en 1994—, pero será el contacto con las comunidades indígenas aquello que lo transformará hasta impregnarlo de su esencia y de sus referentes. Según Yvon Le Bot, el EZLN nacería de una «*derrota inflingida no por el enemigo, sino por el encuentro de esos guerrilleros con las comunidades indígenas*» (Le Bot, 1997: 67).

Desde un punto de vista cronológico y explicado por Marcos, el pequeño núcleo que daría origen al EZLN surgió de las Fuerzas de Liberación Nacional (FLN) y se instaló en la Selva Lacandona en 1983. Tres serían los componentes básicos del ejército en el momento de su aparición pública. De un lado, los mestizos procedentes de la ciudad, con una formación política teórica y la voluntad de provocar una guerra popular. Se trata de una guerrilla enraizada en México y que se aleja de la doctrina comunista internacional buscando su propia especificidad. El segundo componente es lo que Marcos llama una «*élite indígena politizada*», con la experiencia de la lucha política adquirida en las organizaciones de izquierda y convencida ya que solo con la violencia podrá resolver su situación. Del contacto entre los dos grupos surgirá un ejército regular en la Selva Lacandona —lugar prácticamente inexpugnable y que garantizaba el no ser detectados—, y se fundará el primer campamento, bautizado con el nombre de La Pesadilla. El tercer y mayoritario componente surgirá del contacto cultural entre el núcleo establecido en la selva y las diferentes comunidades indígenas de la región. Los indígenas politizados actúan como intermediarios ante las comunidades en un momento que las *guardias blancas* se muestran especialmente activas. La guerrilla forma militarmente a los indígenas que necesitan defenderse, y a cambio recibe abastecimientos necesarios para su supervivencia. El contacto cultural se intensifica hasta el punto que los jóvenes indígenas

7. Forma de explotación tradicional de la tierra que se sustenta en la colectividad como usufructuaria.

empiezan a integrarse en el ejército. En poco tiempo, la lucha política, la revolución, se irá alejando de su plano conceptual clásico para convertirse en «*la posibilidad de que el ser humano tenga un espacio de dignidad*» (Le Bot, 1997: 129). A partir de la integración masiva de los indígenas, el núcleo mestizo empieza a tomar conciencia de una realidad anteriormente ignorada, una realidad ante la cual su formación política no tiene respuestas. Se produce lo que Marcos llama la «primera derrota del EZLN», ante la imposibilidad de adaptar el discurso marxista a un contexto tan diferente. En este punto, el ejército se transforma y pasa a ser un elemento activo de la resistencia indígena, se subordina a las comunidades y aprende de ellas. Mención especial merece la figura del Viejo Antonio,⁸ porque ejemplifica de manera clara esta nueva relación que se establece. Los indígenas son claramente mayoritarios en el zapatismo militar, indígenas de etnias diferentes que se unen por primera vez y que dan lugar a algo nuevo. Explica Miguel Hernández, maestro tzotzil: «*somos todos uno, el tzeltal, el chol, el tojolabal, el tzotzil, cada uno lo suyo, pero todos uno, somos el nuevo indio [...], el indio alzado*» (Nolasco, 1994: 42).

La última transformación del EZLN antes del alzamiento se produce con la inquietud que provocan los fastuosos e insultantes festejos del quinto centenario de la llegada de Colón a América y la necesidad que tienen los indígenas de «*recordar los 500 años como realmente han sido: como un movimiento de resistencia en contra de la dominación*» (Le Bot, 1997: 166). Consideran que ha llegado el momento de iniciar la guerra, pero las condiciones coyunturales lo desaconsejan. De todas formas, se inaugura el método característico del EZLN a la hora de tomar una decisión, la consulta a las comunidades, mientras se produce la marcha de 10 o 15.000 indígenas a San Cristóbal de las Casas con la intención de tomarla simbólicamente.⁹ Al mismo tiempo, se decide la reestructuración de la dirección y se crea el Comité Clandestino Revolucionario Indígena (CCRI), integrado por los comandantes de las diferentes etnias y comunidades indígenas, y que será el órgano colegiado supremo de decisión desde este momento.

El zapatismo que llega al 1 de enero de 1994 es una síntesis que no quiere ser entendida exclusivamente como movimiento indígena¹⁰ porque necesita el apoyo de la sociedad y porque sus demandas buscan una transformación radi-

8. Son ya célebres las referencias constantes de Marcos a la figura del Viejo Antonio, un personaje real que murió en 1994 y que le enseñó, no sólo a sobrevivir en la selva, sino también la tradición indígena y su forma de entender el mundo. Carlos Montemayor afirma que el Viejo Antonio es «*la imagen con que [Marcos] sugiere la forma en que fue aprendiendo a escuchar*» (Montemayor, 1998: 167).

9. Marcos se refiere al episodio asegurando que entre esos indígenas habría, por lo menos, 5 o 6.000 zapatistas. Carlos Monsiváis habla de un total de 5.000, y toma esta manifestación como punto de aparición pública y simbólica del EZLN. (Vázquez Montalbán, 1999: 69). Al margen de la diferencia en las cifras, lo importante parece ser la capacidad movilizadora de los zapatistas en el preludeo de su aparición definitiva.

10. El CCRI insistió en este punto cuando veía que algunas declaraciones de Marcos se iban demasiado por el lado indígena: «*Te estás yendo mucho por lo indígena, van a pensar que nuestro movimiento es local, que es étnico*» (Le Bot, 1997: 176-177).

cal del país que no será posible sin el consenso de los mexicanos. Marcos insiste en que el zapatismo es difícil de definir porque es un fenómeno dinámico y cambiante que huye de dogmas y acepta voces y sensibilidades diferentes. Aspira a ser un movimiento amplio para poder ofrecer un lugar común a los ninguneados, a los sin voz, a los sin rostro; que pretende *caminar al paso del más lento* y no cometer el mismo crimen que les ha hecho rebelarse: la exclusión.

4. Un movimiento «intergaláctico»

El mensaje zapatista, lejos de circunscribirse en una concepción cerrada y local, ha resultado tener una gran significación a escala internacional. La lucha y el ideario de los indígenas de Chiapas son hoy, sin duda alguna, un referente mundial, no sólo para otras etnias indígenas sino para los olvidados de todo el mundo. Partiendo de su especificidad, emiten un mensaje sintetizado en tres puntos ineludibles —democracia, libertad, justicia—que deviene reivindicación universal. Vázquez Montalbán reconoce al EZLN la capacidad de haber conseguido hacer llegar su eco a todo el mundo,¹¹ lo que ha permitido establecer lazos de complicidad con todo tipo de organizaciones civiles, a la vez que contar con el apoyo explícito de personajes populares o conocidos, la lista de los cuales resultaría interminable. Baste recordar escritores como José Saramago, Manuel Vázquez Montalbán, Carlos Monsiváis, Eduardo Galeano, Carlos Fuentes, Carlos Montemayor; cineastas como Oliver Stone; periodistas como Ignacio Ramonet; sociólogos como Yvon Le Bot; músicos como Manu Chao, Joaquín Sabina o Rage Against the Machine, entre muchos otros. Del mismo modo, millares de personas anónimas se han movilizado en torno a plataformas o comités de solidaridad en los cinco continentes y han enviado cooperantes a las comunidades indígenas hasta que el gobierno mexicano, consciente de la pérdida del monopolio informativo, decidió emprender una campaña destinada a expulsar todo extranjero de Chiapas.

Desde el primer momento, el EZLN buscó como interlocutor¹² a la sociedad civil mexicana e internacional, estableciendo puntos de encuentro de los que ha surgido una colaboración intensa y fructífera. Entre los más significativos, cabe destacar: Convención Nacional Democrática (agosto de 1994); Consulta Nacional e Internacional (junio de 1995); Consulta Nacional por la Paz y la Democracia (agosto de 1995); Encuentro Continental Americano por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (abril de 1996); Primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (julio de 1996); Segundo Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo (julio de

11. «En todo caso, el mérito del EZLN es el de haber encontrado la frecuencia de comunicación para que se produjera ese reflejo múltiple, que obtiene resultados en el México urbano, en el México campesino e indígena. Pero también en otros países y en minorías excluidas de otros países» (M. Vázquez Montalbán, 1999: 103).

12. «Decimos interlocutor y no destinatario; un interlocutor es alguien de quien se espera respuesta y no solo que reciba el mensaje» (Subcomandante Marcos: 2000, 49).

1997). Carlos Barros compara la rebelión zapatista con el Mayo de 1968 y la Caída del Muro de Berlín en 1989, afirmando que los tres comparten un denominador común: «*su impacto internacional, universal, por su significación y su representatividad, en la política, en las mentalidades, y en las ciencias sociales*» (Barros, 1998). Serían entonces, la ética, el humanismo y la democracia los factores que darían una dimensión universal al zapatismo.

Dicha dimensión se complementa con un hábil manejo de los medios de comunicación, no solo como canal para emitir el discurso político, sino también ofreciendo imágenes e iconos impactantes a un mundo que parece arrinconar paulatinamente el discurso escrito en favor de la imagen llamativa e inmediata y el eslógan preciso. De ahí la importancia de los símbolos y los mensajes breves. Si los medios de comunicación tradicionales han enfatizado mayoritariamente la imagen; los nuevos medios han permitido la difusión masiva del ideario zapatista. Internet se ha convertido sin duda en el gran aliado del movimiento. No en vano, Manuel Castells ha calificado el EZLN de «primera guerrilla informacional» (Castells, 2000: 101), y hasta Carlos Salinas de Gortari, expresidente de México, acusó a los zapatistas de hacer una «guerra de papel e Internet.» Ha llegado tanta información a la opinión pública desde fuera de la órbita gubernamental que la batalla informativa ha sido la primera derrota del gobierno, frustrando así la posibilidad de una represión a gran escala.

El zapatismo no puede entenderse como una guerrilla en la concepción tradicional porque parte del fracaso del modelo revolucionario clásico. En este sentido es elocuente la afirmación de Carlos Barros: «*Hay mucho de nuevo y mucho de viejo en la rebelión zapatista. Síntesis original que se apoya en el pasado para abrirse al futuro: toma buena nota del fracaso del socialismo real, y de otras experiencias revolucionarias y reformistas pasadas, e indaga nuevos enfoques sin dogmatismos previos, conscientes de que están (re)abriendo debates y ensayando prácticas cuyo final es inseguro, con el fin de seguir intentando transformar la sociedad desde la ética y la razón. Nuevos enfoques, por ejemplo, sobre la violencia, el poder y la revolución*» (Barros, 1998).

El zapatismo no pretende la conquista del poder sino la transformación de las estructuras del estado que lo detentan y las relaciones que este establece con los ciudadanos. Reclama una nueva moral política fruto del pacto con la sociedad civil, que conlleve una nueva ética del poder y que conduzca a una auténtica democracia donde se respeten los derechos de todos —desde la igualdad jurídica—, pero sin anular el derecho a la propia diferencia. El objetivo del EZLN es desaparecer como ejército en el momento que la sociedad civil pueda tomar la iniciativa, porque el uso de las armas les resta legitimidad.¹³ Su

13. «...la nueva moral política no puede nacer del neozapatismo [...] porque nosotros hemos recurrido al argumento de las armas, y con ellas, al argumento de la fuerza. [...]. El hecho es que nosotros, estuvimos y estamos dispuestos a usarlas. Estamos dispuestos a morir por nuestras ideas, es cierto, pero también estamos dispuestos a matar. Por eso, de un ejército "manque" sea revolucionario, heroico y etcétera, no puede surgir una nueva moral política, o más mejor, una moral política superior a la que nos agobia hoy en día y parte de la noche» (Subcomandante Marcos, 1998: 54-55).

intención no es ampliar las élites que manejan la política, sino hacer regresar esa política a la base social que le otorga su única legitimidad. El «mandar obedeciendo» resume esta concepción, ya que plantea la necesidad de dotar a la sociedad de un auténtico control sobre los gobernantes y permitir que, de la misma forma que son elegidos, puedan ser censurados. La democracia que se concibe es aquella que intenta llegar a un consenso mayoritario sin desprestigiar a la minoría pero sometiendo siempre al gobernante a la voluntad de la colectividad que representa. Este planteamiento pone de manifiesto la enorme dificultad que ha tenido el zapatismo para acercar posiciones con el gobierno, porque al margen de las legítimas demandas sociales, plantea una reforma del Estado que significaría acabar con las prácticas habituales de los grupos que se sitúan tradicionalmente en la cúpula del poder. Pedro Pérez Herrero escribía proféticamente en 1994: «...*todo parece indicar que aunque en las conversaciones de paz no va a resultar difícil resolver las peticiones sociales [...], sí habrá fuertes escollos que vencer cuando se tengan que tocar los privilegios de los poderosos del estado y se ponga en peligro el papel de los intermediarios*» (Pérez Herrero, 1994: 150).

En cuanto a la diferencia indígena, proponen la autonomía como única forma de integrar —que no asimilar— a aquellos mexicanos que tienen unas particularidades como colectividad. No pretenden ser tratados como ciudadanos diferentes a los demás sino como ciudadanos con sus diferencias (Le Bot, 1997: 85). Reivindican el derecho a la autodeterminación, lo que les alejaría de una autonomía folklórica y tutelada por el gobierno federal, sin duda uno de los escollos más difíciles de salvar, como se haría patente durante las negociaciones que darían lugar a los Acuerdos de San Andrés en 1996, y posteriormente en la tramitación parlamentaria de la reforma constitucional sobre Derechos y Cultura Indígenas a finales de abril de 2001.¹⁴

Sobre la posibilidad de convertir el EZLN en partido político y efectuar así el tránsito de movimiento armado a fuerza política, Marcos siempre ha respondido negativamente. El descrédito de que gozan los partidos políticos en México —aunque seguramente se trate de un fenómeno generalizado— y el haber renunciado explícitamente a la toma del poder, apuntan en la dirección de crear un movimiento civil de amplia base social y sin exclusiones de ningún tipo. Un movimiento del cual el FZLN podría ser el referente más inmediato y que podría vertebrar a la sociedad civil al margen del tradicional sistema de partidos.

14. Los acuerdos de San Andrés pueden consultarse en http://www.ezln.org/san_andres/acuerdos.htm. El texto resultante de la reforma constitucional se encuentra en <http://www.cddhcu.gob.mx/servddd/verest/1po00/2PO/DictAsunIndig.htm>. Existe un cuadro comparativo de las modificaciones efectuadas sobre la iniciativa de ley de la COCOPA —resultado de las negociaciones de San Andrés— en http://www.ezln.org/san_andres/cuadro010430.html.

5. Subcomandante Marcos: símbolos y metáforas

El subcomandante Marcos¹⁵ es un personaje nacido del encuentro entre el mundo indígena y el mundo mestizo, que sin abandonar el bagaje cultural adquirido previamente es capaz de absorber y hacer suya la cultura y tradición propia de las comunidades indígenas que lo reciben. Si bien su papel era exclusivamente militar antes de 1994, pronto se convertiría en el vocero y traductor necesario para mediar entre los dos mundos. Deviene el marco de un espejo que nos invita a mirar a través de él, tanto hacia dentro como hacia fuera, hacia nuestra realidad y hacia las otras realidades que conviven con la propia y que en muchos casos negamos, ignoramos u olvidamos.

Marcos ha canalizado el discurso del EZLN y le ha dado forma alejándolo de dogmatismos para hacerlo llegar a todos los rincones del mundo. De la misma forma que se erige en portavoz y cara visible del zapatismo¹⁶ asume ser el objetivo de las críticas, que tienen que conformarse con la descalificación personal ante la incapacidad de discutir los planteamientos esenciales del zapatismo. El gobierno mexicano entendió perfectamente la importancia de Marcos como símbolo y de ahí el intento de destruir el mito arrancándole el pasamontañas. El 9 de febrero de 1995, Ernesto Zedillo reveló, a bombo y platillos, la supuesta identidad de Marcos. Acto seguido se ordenaba la puesta en marcha de la operación Arco Iris, que bajo la excusa de detener a la cúpula del EZLN se proponía el asesinato de Marcos y la comandancia zapatista.¹⁷ El despliegue masivo del ejército federal anunciaba la «guerra de baja intensidad» con el objetivo de imponer una «solución militar», porque como recuerda Marta Durán «Hay que llevar el conflicto a la arena militar que es donde el gobierno es fuerte, no en lo político, donde su falta de legitimidad, sus divisiones internas, sus escándalos, sus pugnas por el poder no le dan ninguna autoridad moral» (Durán, 1999: 22).

A Marcos debemos la codificación de un nuevo lenguaje que huye de la rigidez de los esquemas preestablecidos, para adoptar con naturalidad el universo de lo simbólico y lo mítico que aporta la cultura indígena. Ante la evidencia que las comunidades no entendían el código lingüístico de los mestizos integrantes del núcleo guerrillero original, éstos tuvieron que aprender a hacerse entender adoptando los referentes de las propias comunidades, conformando lo que Vázquez Montalbán ha calificado de sincretismo lingüístico. La metáfora es el elemento clave que apela a lo simbólico y el ejemplo más claro es el pasamontañas. Si primero había sido un elemento defensivo para impedir la identificación

15. Quizá la mejor definición de lo que es Marcos la diera la Mayor Ana María en 1994: «Nació hace once años en la selva Lacandona y desde entonces ha vivido, bebido, comido y dormido al lado nuestro, los indígenas chiapanecos; Marcos, al igual que todos los miembros del CCRI, no sabe nada y no es nada, Marcos es solo un representante más, al igual que el CCRI, de los indígenas y del pueblo chiapaneco.»

16. Cara visible detrás de una máscara que deviene la metáfora del movimiento, una máscara que permite ver el rostro del zapatismo, el rostro de los que no tienen rostro porque son la inmensa mayoría.

17. Ver las declaraciones de José F. Gallardo, general del ejército federal preso, en *La Jornada* del 26 de febrero de 2000.

del individuo, pronto deviene metáfora: la sociedad está enmascarada y la máscara zapatista le ayuda a contemplar su propio rostro. Actúa como reclamo mediático¹⁸ y denuncia públicamente la doble cara, primero del PRI y ahora del PAN. El triunfo definitivo de lo que la máscara entraña se produce cuando Marcos pregunta, después de la traición de febrero y ante una convención de zapatistas, si quieren que se quite el pasamontañas y ellos responde que no. El mensaje se ha entendido: ya no importa lo que hay detrás de la máscara sino lo que ésta simboliza. El rostro zapatista —o la ausencia de rostro— permite que cada cual decida por sí mismo si es o no zapatista. El hecho de no poder identificar el movimiento con una fisonomía concreta permite que cualquiera pueda ponerse un pasamontañas para adquirir el rostro del zapatismo y asumir sus planteamientos.

Afirma Dolores Juliano sobre Marcos que la constitución del personaje pretende evitar el autoritarismo, y por eso en los comunicados y las célebres postdatas que los acompañan, él mismo enfatiza sus limitaciones, sus debilidades (Juliano, 1995:13). Dotado de una prosa ágil, maestro de la metáfora y con la capacidad de sintetizar el pensamiento más complejo en la oración más precisa, Marcos se ha revelado como notable escritor y desde 1994 ofrece sus comunicados o ensayos a través de los medios que posibilitan su difusión. Desde el Viejo Antonio a Don Durito de la Lacandona, pasando por el Olivio o la «Yeniper», Marcos se sirve de los personajes, reales o no, en función de lo que quiera exponer en cada momento, de la misma forma que combina las fábulas, los cuentos, los ensayos teóricos, la ironía o el sarcasmo. Sus referentes proceden del mundo indígena o de la tradición occidental. Lo mismo invoca a Votán, a *los más grandes dioses, los que nacieron el mundo, los primeros*, que a la Alicia de Lewis Carroll o al Quijote de Cervantes, en una clara muestra del que puede ser el mestizaje cultural del futuro.¹⁹

6. Las mujeres también protagonizan la historia

Una de las evidentes virtudes del zapatismo ha sido sin duda partir de esos sujetos históricos tradicionalmente ignorados por la historia oficial. Es el caso de los indígenas y, por supuesto, de las mujeres. Las mujeres chiapanecas en su triple marginación —por mujeres, por indígenas y por pobres— han desempeñado un papel fundamental en la formación y pervivencia del EZLN. Marcos ha enfatizado siempre el papel de las mujeres en la toma de conciencia en las comunidades e ingresando masivamente en el ejército o proporcionándole apoyo. Explica que las madres enviaban a sus hijas a la selva dónde recibirían educación y podrían aspirar a un futuro digno. El zapatismo constituye una posibilidad de libertad, de igualdad y de promoción personal. Por la vía de la educación ejerce una gran atracción: todo el que ingresa en sus filas aprende a leer y escri-

18. «...a nosotros nadie nos miraba cuando teníamos el rostro al descubierto, ahora nos están viendo porque tenemos el rostro cubierto» (Vázquez Montalbán, 1999: 139).

19. Ver el artículo de Vázquez Montalbán, *Marcos, el mestizaje que viene*, en *El País* (22/2/99).

bir *castilla* –lengua del poder establecido y que es necesario conocer para poderse defender (Rovira, 1994: 96)–, historia, política, instrucción militar, al tiempo que convive con compañeros de otras etnias y otros orígenes pero siempre desde la igualdad. Muchas mujeres huyen de la sumisión –al padre, al hermano, al marido–, y las más jóvenes de la posibilidad de un matrimonio no deseado. La Mayor Ana María, en respuesta a una pregunta de Guiomar Rovira sobre la muerte, explica lo que ha motivado a muchas mujeres a ingresar en las filas del EZLN: «*Nosotras las mujeres estamos convencidas de nuestra lucha y no nos da miedo morir. Es más doloroso ver a los niños morir de enfermedades curables, cólera, sarampión, tos ferina, tétanos, enfermedades que el gobierno dice que ya no existen*» (Rovira, 1994: 83). Pero las mujeres no sólo apoyan al EZLN cómo combatientes regulares o milicianas. Aquellas de edad más avanzada o con responsabilidades familiares colaboran desde las bases de apoyo en tareas logísticas –comunicaciones, uniformes, armamento, provisiones–. También en el CCRI están presentes, al igual que los hombres.

Se podría decir que el primer alzamiento de los zapatistas se produjo el 8 de marzo de 1993 al aprobarse la Ley Revolucionaria de Mujeres del EZLN. Explica Marcos que las comandantes Ramona y Susana viajaron a las comunidades para explicar el proyecto y recoger el parecer de las mujeres. En una reunión del CCRI se aprobó dicha ley por unanimidad y sin que ningún hombre osara cuestionarla. Había sido redactada atendiendo las demandas de las mujeres de las comunidades, e incluye el derecho a participar en la lucha, a decidir sobre los hijos que desean tener, a recibir una educación, a escoger libremente la pareja, a no permitir los malos tratos y castigarlos severamente en caso de producirse, a ocupar cargos de dirección y comandancia militar... Desde entonces los zapatistas comentan, bromeando, que este fue el primer alzamiento, protagonizado por mujeres y sin bajas. Aún así admiten que dentro de cada casa perviven evidentes muestras de discriminación. De todas formas el avance es innegable y cada vez resulta más difícil mantener posturas distintas en público o en privado.

7. Nunca más un México sin nosotros

El 2 de diciembre y con la victoria de Vicente Fox, los zapatistas anunciaban en La Realidad un proyecto sorprendente y postergado, apuntado quizá inconscientemente, en su primera declaración:²⁰ la marcha de 23 comandantes y un subcomandante desarmados hasta la Ciudad de México. La caravana²¹ saldría el 24 de febrero desde San Cristóbal de las Casas para llegar el 11 de marzo a la capital de la República, recorriendo 12 estados y más de 3.000 kilómetros. Los zapatistas volvían a sorprender al mundo con una empresa que requería de una enorme audacia política y forzando a Fox a posicionarse claramente res-

20. En la Declaración de la Selva Lacandona se anunciaba como uno de los objetivos «*avanzar hacia la capital del país.*»

21. Existe un sitio web oficial de la Marcha por la Dignidad Indígena en <http://www.eznaldf.org/index.php>. Recoge gran cantidad de información sobre el evento.

pecto a la situación de los indígenas mexicanos. El objetivo pasaba por promover los contactos con la sociedad civil —en especial con las otras etnias indígenas del país—, y exponer sus demandas ante el Consejo de la Unión. Una operación sin duda arriesgada con la pretensión de reavivar el debate después de 6 meses de silencio, al tiempo que podía convertirse en una demostración de fuerza inapelable que tradujera el apoyo popular en una mayor legitimidad, si cabe, ante la posibilidad de retomar las negociaciones de paz. Los zapatistas reclamaban el cumplimiento de tres señales que permitieran creer en la voluntad del gobierno para resolver el conflicto: la liberación de todos los zapatistas presos, la retirada del ejército federal de 7 posiciones²² y convertir finalmente en ley la iniciativa legislativa elaborada por la COCOPA²³ en 1996.

El presidente Fox, después de un primer momento de sorpresa pretendió retomar la iniciativa intentando hacer creer a la opinión pública que la marcha zapatista era el punto culminante de un proceso de paz, en realidad aún no empezado, la escenificación del relevo político que él encarnaba. Luís Javier Garrido recordaba en *La Jornada* que «*el país sigue gobernado por los mismos intereses económicos que en el pasado*»²⁴, y que el cambio de régimen era más aparente que real.

La marcha contó con la adhesión pública de millares de mexicanos mientras cooperantes venidos de todo el mundo marchaban junto a ellos y participaban en los cordones de seguridad entorno a la delegación. Las distintas etnias de los estados por donde la caravana pasó ofrecieron a la comandancia el bastón de mando, al tiempo que los delegados del Tercer Congreso Indígena, representantes de la etnias mexicanas reunidos en Nurio (Michoacán), mostraban públicamente su apoyo a la iniciativa zapatista. No faltaron amenazas de muerte, la oposición beligerante de grandes propietarios, paramilitares, patriarcas del PRI o del PAN, sabotajes y accidentes sospechosos, al igual que la anunciada negativa de varios legisladores parlamentarios a recibir a los comandantes en la cámara.

El día 11 de marzo la caravana entraba en la plaza del Zócalo, abarrotada por 200.000 o 250.000 personas, entre las cuales una significativa delegación de esos extranjeros seducidos por el zapatismo y que tanto incomodan al gobierno mexicano. Lo que Carlos Monsiváis bautizó como la «ceremonia de la inclusión», marcó el punto culminante de una movilización popular que evidenciaba la fuerza de ese nuevo actor a quién Marcos llama *Señora*: la sociedad civil. El mensaje central corrió a cargo de Marcos y terminaba, con su elocuen-

22. Los zapatistas cuantifican en 259 las posiciones militares del ejército en Chiapas, con un total de 70.000 soldados. La demanda de desalojo de 7 enclaves debe entenderse, desde lo simbólico, como gesto por parte del gobierno que permita creer en la voluntad de abandonar la vía militar para resolver el conflicto.

23. Comisión de Concordia y Pacificación, creada a través de la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas e integrada por miembros de los partidos con representación parlamentaria, con el objetivo de elaborar una iniciativa de reforma constitucional referida a derechos y cultura indígenas.

24 Véase "El Reloj", en *La Jornada* (31/03/2001).

cia habitual, haciendo un llamamiento significativo: «*México: no venimos a decirte qué hacer, ni a guiarte a ningún lado. Venimos a pedirte humildemente, respetuosamente, que nos ayudes. Que no permitas que vuelva a amanecer sin que esa bandera tenga un lugar digno para nosotros, los que somos el color de la tierra.*» Los zapatistas anunciaron la intención de permanecer en el DF hasta que el Congreso escuchara sus demandas. Finalmente la cámara legislativa recibía el 28 de marzo y con evidente división de pareceres, a una delegación de la comandancia zapatista. Marcos, en tanto que jefe militar, decepcionó con su ausencia a aquellos que aún no entienden su papel,²⁵ mientras la comandante Esther pronunciaba el discurso central.

La reforma constitucional se aprobó en abril recogiendo las modificaciones de la mayoría parlamentaria formada por el PRI y el PAN, que alteraban en lo esencial el proyecto de la COCOPA. En un comunicado fechado el 29 de abril, el EZLN fijaba su posición: «*Dicha reforma traiciona los acuerdos de San Andrés [...] en los puntos: autonomía y libre determinación, los pueblos indios como sujetos de derecho público, tierras y territorios, uso y disfrute de los recursos naturales, elección de autoridades municipales y derecho de asociación regional, entre otros.*» En la carta que lo acompañaba, Marcos se refería a la reforma como «Reconocimiento Constitucional de los Derechos y la Cultura de Latifundistas y Racistas.» Se frustraba la esperanza de resolver el conflicto, porque la modificación legal alejaba la paz de Chiapas y no saldaba la deuda histórica de la nación mexicana con sus pobladores originales. A pesar del cumplimiento de las otras dos señales, las demandas zapatistas plasmadas en los Acuerdos de San Andrés, eran desoídas por el órgano legislativo. Desde entonces los zapatistas han mantenido un silencio que cabe entender como indignada protesta y que se ha roto únicamente para condenar el asesinato de Digna Ochoa el 19 de octubre. Un silencio tan elocuente como el más brillante de sus textos. Un silencio, para decirlo al modo zapatista, que nos *habla de callada manera*.

Bibliografía citada.

AGUIRRE ROJAS, C.A. et al.

Chiapas en perspectiva histórica. Barcelona, El Viejo Topo, 2001.

BARROS, C.

Chiapas y la escritura de la historia. <http://www.h-debate.com/cbarros/spanish/chiapas-castellano.htm>, 1998.

BRETÓN, V.

“¡Zapata vive, la lucha sigue! Reforma i contrareforma agria al Mèxic contemporani”. *L’Avenç*, 181, p 28-33, Barcelona 1994.

CONDEARENA, L.

Chiapas el despertar de la esperanza. Donostia, Tercera Prensa-Hirngarren Prentsa. 1997.

DURAN de HUERTA, M.

El tejido del pasamontañas: entrevista al subcomandante Marcos, Barcelona, Virus, 1999.

GIL TEBAR, P.

"Chiapas un segle de rebel.lia india: de la guerra de castas a la insurrecció zapatista". *L'Avenç*, 237, p 32-37, Barcelona 1999.

JULIANO, D.

Chiapas una revolució sin dogmas. Barcelona, Casa de la Solidaritat, 1995.

LE BOT, Y.

El sueño zapatista. Barcelona, Anagrama, 1997.

MARCOS, Subcomandante.

Cuentos para una soledad desvelada: textos del subcomandante Marcos. Barcelona, Virus, 1998.

MONTEMAYOR, C.

Chiapas, la rebelión indígena de México. Madrid, Espasa-Calpe, 1998.

MORENO, O.

"La Utopía india". *La Guillotina*, 28, p 6-9, 1994.

NOLASCO, M.

Moviments rebels indígenes a Chiapas. *L'Avenç*, 181, p 34-43, Barcelona 1994.

PÉREZ HERRERO, P.

"Chiapas, un reto para México". *Revista de Occidente*, 155, p 134-152, Madrid 1994.

ROVIRA, G.

¡Zapata vive!: la rebelión indígena de Chiapas contada por sus protagonistas, Barcelona, Virus, 1994.

ROVIRA, G.

Mujeres de maíz: la voz de las indígenas de Chiapas y la rebelión zapatista. Barcelona, Virus, 1996.

VÁZQUEZ MONTALBÁN, M.

Marcos el señor de los espejos. Madrid, Aguilar, 1999.

LA VIOLENCIA DE AYER CONTINUA HOY: GUATEMALA

*M^a Pau Trayner i Vilanova.
Universitat de Barcelona*

He visitado este país en diferentes ocasiones. Una de ellas fue para participar en el II encuentro Continental “ Campaña 500 años de Resistencia indígena y popular”, en Quetzaltenango (Xelajú para los mayas) del 7 al 12 de Octubre del 1991. El encuentro terminó llamándose “ 500 años de Resistencia, indígena, negra y popular”. Aquellos días vividos entre 49 étnias americanas, me dio una nueva óptica para tratar hechos relacionados con aquellos pueblos de ABYA YALA.

Tengo que confesar, de entrada, que amo aquellas tierras y aquella gente, y la verdad es que me acerco a ellos con un gran respeto y ternura. Hablar de los países centroamericanos siempre me da miedo y rápidamente me planteo preguntas como metodología para poder entrar en el tema que me ocupe. De esta manera, las respuestas son como la reflexión dialogada conmigo misma y queda así claro que mi punto de vista puede ser cuestionado, profundizado y también criticado.

Lar preguntas que me he formulado para hablar sobre la violencia en Guatemala las pormenorizo así:

¿Todo lo que encontraré escrito, refleja la realidad que intento investigar?

La información oral que tuve la suerte de obtener ¿estará muy mediatizada por los hechos que he vivido en el país en cuestión?

Si no sabemos descubrir e interpretar correctamente lo que hay en nuestra época y está cerca de nosotros y nosotras, ¿podemos afirmar o negar de una manera dogmática, los hechos que recogemos en la historia lejana en el tiempo y el espacio?

Con todas estas dudas os ofrezco las ideas que han surgido de mi reflexión ante la realidad de muchos hechos vividos, mucho dolor, mucha lucha, mucha política, muchos intereses económicos y muchas violencias justificadas por

Leyes, que unos pocos dictan, para gobernar y someter a la mayoría de los habitantes de nuestro mundo, y en este caso concreto, de Guatemala.

Los Mayas dicen: "Arrancaron nuestras flores, cortaron nuestras ramas, pero las raíces no pudieron matar". Esta frase es como un grito que va repitiéndose desde los 508 años de colonización opresora.

Con este canto de fondo quiero leer la nota que el día 31 de Julio de este año 2001, salía en "El País" y que me orientó para enfocar esta comunicación desde la violencia de hoy y sus raíces de ayer.

Dice así: "el fiscal del 'Caso Gerardi' sale de Guatemala por amenazas.

El Fiscal especial Leopoldo Zeissig, responsable del caso del asesinato del obispo Juan Gerardi, abandonó Guatemala el pasado domingo, rumbo a El Salvador, debido a las amenazas de muerte contra él y su familia, según aseguró ayer una fuente oficial.

El fiscal general, Adolfo González, explicó ayer que Zeissig le presentó su renuncia irrevocable al cargo aduciendo problemas de seguridad para él y su familia. González, jefe del Ministerio Público (MP), dijo que el funcionario se encontraba de vacaciones desde la semana pasada y que su carta de renuncia la recibió ayer, aunque Zeissig abandonó Guatemala el pasado domingo, rumbo a El Salvador. El fiscal general no aclaró si Zeissig pedirá asilo en El Salvador o en otro país.

El fiscal general adelantó que el posible sucesor de Zeissig en el caso *Gerardi*, que ya ha entrado en la etapa de apelación después de la sentencia en primera instancia, puede ser Mario Leal, quien hasta ayer era su auxiliar. A juicio del Jefe del MP, el proceso judicial por el crimen del prelado guatemalteco no sufrirá ninguna demora.

Sin ninguna duda la violencia continua en Guatemala. Ha sido un pueblo silenciado, pero, no por eso menos luchador para conservar su cultura y creencias.

Fue significativo que en el año 1991, los grupos indígenas de toda América, se reuniesen en Guatemala para denunciar la celebración, que nosotros, desde el Estado Español, organizábamos para "celebrar" el "V Centenario del descubrimiento de América". Guatemala con una población de un 56% indígena y una guerra interna nunca reconocida entre la guerrilla URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca) y el ejército del país, desde hacía unos 30 años, fue precisamente allí donde se reunió todo el Continente, para dar respuesta a la citada "celebración", haciendo público su desprecio a tal espectáculo, organizado por la antigua metrópoli, que quería recordar ... 500 años de expolio, luchas, opresiones y enriquecimiento de un Imperio que aún hoy sin serlo, escucha su idioma impuesto a casi todo el Continente.

Los hombres y las mujeres de los pueblos que son oprimidos, van formando un tejido que si se quiere ver, podemos descubrirlo y valorar así unas culturas que muchas veces se encuentran barnizadas por formas y organizaciones foráneas que se han ido apoderando de un bien tan valorado como es la tierra. Esta tierra que tantas veces vivida, trabajada y respetada de una manera comunitaria, nos hace descubrir a los que somos hijas e hijos del asfalto, los valores de la "Pachamama" que los alimenta y da todo lo que necesitan para vivir.

La nota del 31 de Julio justifica el título de esta comunicación y me ha determinado, para ir directamente a buscar su contenido en el Informe REMHI (Recuperación de la Memoria Histórica) que fue la causa del asesinato de *Gerardi*.

El Fiscal del que habla la nota periodística es el segundo que tiene que salir del país por amenazas de muerte dirigidas a él y a su familia. El primero está refugiado en algún país que haya querido protegerlo de las amenazas recibidas.

Por todo lo expuesto podemos afirmar que:

La violencia de ayer continua hoy en Guatemala.

Y si nos preguntamos si los opresores de ayer son los mismos que continúan oprimiendo hoy, tendremos que contestarnos que sí. Los militares y el capital que los defiende, van programando "masacres" para continuar sometiendo al pueblo y apoderarse de sus tierras.

El caso *Gerardi* da prestigio al Informe REMHI.

La Iglesia Católica el 1994 empezó este Proyecto de investigación histórica del cual Monseñor *Juan Gerardi* era coordinador y responsable de su elaboración. Este Proyecto fue asumido, en su tiempo, por toda la conferencia Episcopal de Guatemala y Monseñor Próspero Penados del Barrio, Arzobispo Primado de Guatemala, en la declaración del 6 de Junio del 1998, 40 días después del asesinato de *Gerardi* se expresaba así:

"Creímos que este proyecto era un aporte para la paz y la reconciliación que suponía reconocer el sufrimiento del pueblo, recoger la voz de quienes hasta ahora no habían sido escuchados y dar testimonio de su martirio a fin de dignificar la memoria de los muertos y devolver la autoestima de sus deudos.

Esta investigación, cuyos resultados están siendo entregados a ustedes, "**Guatemala: Nunca más**" (Este es el título del Proyecto), fue ejecutado por los equipos pastorales de once diócesis e innumerables personas que, en medio de espacios frágiles e inciertos, hicieron suyo el empeño de buscar la reconstrucción del tejido social iniciado con el conocimiento de la Verdad.

Este trabajo se inició cuando aún no estaba establecida la Comisión del Esclarecimiento Histórico y pensamos que sería un inicio de apoyo a las acciones de dicha Comisión. La búsqueda de información fue orientada a las comunidades rurales en donde por lo inaccesible de las vías de comunicación y la diversidad de idiomas, harían más dificultoso su trabajo".

Es pues, un informe de la población campesina que recoge los testimonios orales de hombres y mujeres perseguidos y torturados y de los familiares de los asesinados principalmente en los años 80, y que incluye el Golpe de Estado del 23 de Marzo del 1982.

En la década de los 70 todo América Latina y de una manera especial Centroamérica estaba luchando a causa de las nuevas estructuras de los Gobiernos en manos de Militares y el desarrollo comercial, en manos de unos pocos, que intentaban apoderarse de la mayor parte de la tierra para favorecer los monocultivos de turno, que exigía el mercado occidental.

En aquellos años el Ejército fue adecuando y perfilando una estrategia "contrainsurgente" que incorporó la experiencia de más de diez años de **lucha anti-guerrillera**.

Se introdujeron innovaciones tácticas entre los militares, que serían empleadas a fondo en las campañas contra las guerrillas de los años 80-81. Recordemos aquí que en Nicaragua el 19 de Julio del 1979 había vencido el Sandinismo y esto representaba un peligro (?) para toda América Latina.

El Ejército guatemalteco adoptó la "Galil israelita" como mejor arma de combate antiguerrilla en la montaña y se dotó de helicópteros Bell, aviones Pilatus adaptados para el combate. También tuvieron aviones israelitas Arava. Toda esta actividad de rearmarse estaba hecha con el asesoramiento Internacional, que según recuerda el Informe REMHI en el Tomo 3, apartado: "El Gobierno de Laugerud: Desarrollo de la contrainsurgencia", ya no venía de una manera directa de los EE.UU., sino de Israel, Taiwán y Argentina (los EE.UU. camuflados).

Hoy para saber que ha pasado en Guatemala se tiene que recorrer a este Informe varias veces citado. Después de leer la mayor parte, intentaré dividir el presente escrito en dos bloques:

LA REALIZACIÓN DEL INFORME REMHI Y EL PROCESO DE PAZ EN GUATEMALA,
TESTIMONIOS CONCRETOS DEL INFORME REMHI.

La realización del informe Remhi y el proceso de paz en Guatemala.

Primero os presentaré a Monseñor Juan Gerardi Conedera:

Era, cuando lo asesinaron, Obispo Auxiliar de la Archidiócesis de Guatemala desde 1984. De 1967 a 1974 fue obispo de Las Verapaces, donde fue impulsor de la Pastoral Indígena. Posteriormente fue nombrado obispo del Quiché, donde se tuvo que enfrentar con la época de mayor violencia contra la población indígena. Las "masacres", la gran cantidad de gente desaparecida, el asesinato de varios sacerdotes y catequistas, y la persecución sistemática de los militares hacia la Iglesia, porque defendía al pueblo autóctono, hizo que se tuviera que cerrar la diócesis de El Quiché en Junio del 1980. Semanas antes Monseñor Gerardi había sobrevivido a una emboscada organizada para matarle. Salió al exilio con los demás perseguidos y allí organizó IGE (Iglesia guatemalteca en el exilio). Era un grupo formado por delegados y delegadas de la palabra y otros sacerdotes que también estaban perseguidos sistemáticamente por los militares. Volvió a Guatemala el 1984. Durante los primeros años de la década de los 90 fue delegado por la Conferencia Episcopal para acompañar el proceso de paz junto con Monseñor Quezada Toruño. El 24 de abril del 1998 presenta el Informe REMHI y el 26 del mismo mes, es asesinado en el garaje de su casa.

Para centrar un poco el tema nos pondremos frente a una estrategia bien pensada y tristemente ejecutada.

Repasemos las fechas significativas que resalta el Informe REMHI:

Enero del 1994: Un gobierno poco representativo y una guerrilla numéricamente insignificante dieron "permiso" a la sociedad para colaborar en la transición y proceso de paz, y para eso "crean" en enero de este año una Asamblea de Sociedad Civil, que pudiera plantear propuestas a las dos partes en litigio y

ratificar los acuerdos que se habían dado hasta entonces. Se firman pactos entre el Gobierno-Guerrilla en contra de la opinión de los sectores populares: Estos lo expresaban así:

“Nuevamente la paz en manos de los señores de la guerra”¹

Fue en el mismo 1994 que la Iglesia Católica empieza el Proyecto de Investigación de la memoria histórica que nombró **“Nunca más”**, que es el Informe REMHI.

Nacen dos trabajos paralelos, el de la Asamblea de la Sociedad Civil y el Proyecto Nunca más, con el mismo objetivo: Participación popular y recuperar los hechos que golpearon negativamente al pueblo guatemalteco durante tantos y tantos años.

5 de Octubre de 1995. Cuando parecía que había consenso en preparar un proceso de paz real, en la fecha indicada anteriormente, se recibió la noticia del gravísimo hecho violento perpetrado por una patrulla del Ejército guatemalteco contra la comunidad de retornados “Aurora Ocho de Octubre” de la finca Chamán y Chisec. 11 personas muertas y 21 heridas llenó de terror a las 250 personas que hacía un año vivían pacíficamente en aquella comunidad después de doce años de exilio forzado en México. Regresaron esperando encontrar tierras y mejores condiciones de vida que les permitiera reconstruir y superar el pasado, y con esta actuación contribuir a la reconstrucción del país hacia una paz verdadera. Era el primer aniversario de su regreso y la comunidad preparaba una fiesta para celebrarlo. El ataque sanguinario frustró la celebración.

La Conferencia Episcopal hizo una declaración contra este acto y decía:

“ No encontramos razones que expliquen los hechos ocurridos; no hay explicaciones ante madres y esposos cobardemente asesinados, o el niño inocente que es asesinado de cuatro balazos cuando se encontraba a unos cuatrocientos metros del centro de la comunidad; otra persona recibió el tiro de gracia. La irracionalidad de los hechos nos conmueve y horroriza.”²

14 de Enero de 1996. Alvaro Arzú es elegido Presidente del país.

29 de Diciembre de 1996. El Presidente de la República y la URNG (Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca) ponen fin a 36 años de guerra declarada y no reconocida. El difícil camino empezado el 1990 cristalizaba en aquel acuerdo. Oslo señalaba la hora 0 del diálogo y la reconciliación.

Del 90 al 96 reinó un gran silencio sobre las actuaciones conjuntas Gobierno Ex Guerrilla. El pacto del 29 de Diciembre fue celebrado con aplausos, felicitaciones, brindis y abrazos. Después cuando se apagaron los focos que iluminaban la firma del documento de la felicidad y la paz, los periodistas buscan nuevas emociones y se vuelve hacia un gran silencio.

Los protagonistas: Arzú, de familia “de rancia tradición”, aposta decididamente por la continuidad del diálogo iniciado el 1990. Pocos saben que fue votado sólo por el 13% de sus conciudadanos. Ante esta realidad me pregunto, y el

1. Revista *Ocate encendido* N° 26 julio-agosto, Zaragoza, Comité de Solidaridad Oscar Romero de Aragón, 1998.

2. Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala. Apartado 3. Octubre 1995.

resto de personas que votaron a los otros partidos, ¿qué hicieron? Hay que tener presente que hubo también una abstención del 60%.

En la otra parte de la mesa de paz, la URNG con 7.500 guerrilleros reconocidos en el Acuerdo, se disponía a trabajar la "Reinserción de los Rebeldes" a la vida civil.

1997. El Ejército reduce sus efectivos hasta llegar a 29.000 integrantes y el 33% del presupuesto militar. Ya no se dedicarán, dicen, a combatir el enemigo interior. Ahora defenderán el país de las amenazas externas. Éstas, no se definen cuales son. Si lo llegaran a hacer quizá se quedarían sin trabajo, porque de verdad no hay ninguna amenaza externa. Se disuelven las Patrullas Autodefensa Civil (PAC) y la Policía Miliar, pero no hay ninguna condena ni se pide ninguna responsabilidad a nadie, de nada. Es necesario, se dice, proteger el "nuevo orden" y surge la Policía Nacional Civil con un mínimo de 20.000 agentes nuevos. La propiedad privada obliga a vigilar y el gasto en seguridad pública subirá el año 2.000 un 50% respecto al presupuesto de 1995. ¿Es lógico? Tiene coherencia?³

24 de abril de 1998. Monseñor Gerardi presenta el trabajo terminado de una manera pública con un discurso pronunciado en la Catedral Metropolitana de la capital.

Reproduciré una parte de este discurso porque nos sitúa muy claramente ante las dos realidades guatemaltecas: La actuación de la Iglesia católica en aquel momento y el tejido social destruido por la guerra.

"El Proyecto REMHI en el confluente del trabajo pastoral de la Iglesia es una denuncia, legítima, dolorosa que debemos de escuchar con profundo respeto y espíritu solidario. Pero también es un anuncio, una alternativa para encontrar nuevos caminos de convivencia humana. Cuando emprendimos esta tarea nos interesaba conocer, para compartir, la verdad, reconstruir la historia de dolor y muerte, ver los móviles, entender el porqué y el cómo. Mostrar el drama humano, compartir la pena, la angustia de los miles de muertos desaparecidos y torturados; ver la raíz de la injusticia y la ausencia de valores".

"El 23 de junio de 1994, las partes que negociaron los acuerdos de paz manifestaron su convicción del 'derecho que asiste a todo el pueblo de Guatemala de conocer plenamente la verdad' sobre los acontecimientos ocurridos durante el conflicto armado, 'cuyo esclarecimiento contribuirá a que no se repitan las páginas tristes y dolorosas y que se fortalezca el proceso de democratización del país', y subrayaron que esta es una condición indispensable para lograr la paz. Este es parte del preámbulo del Acuerdo que creó la Comisión de Esclarecimiento Histórico, que ahora también está concluyendo su importante labor."

"De ahí que el 'esclarecimiento histórico', no sólo es necesario, sino indispensable para que el pasado no se repita con sus graves consecuencias. Mientras no se sepa la verdad, las heridas del pasado seguirán abiertas y sin cicatrizar"

"El trabajo del REMHI ha sido una empresa asombrosa de conocimiento, profundización y apropiación de nuestra historia personal y colectiva.

El trabajo de búsqueda de la verdad no termina aquí, tiene que regresar a donde nació y apoyar mediante la producción de materiales, ceremonias, monumentos, etc., el papel de la memoria como instrumento de reconstrucción social."⁴

3. José Ramón.- "Guatemala dos años de ¿paz?". La primera víctima de la guerra y a veces de la paz es la verdad. Revista *Ocate encendido* N° 26 julio-agosto, Zaragoza, Comité de Solidaridad Oscar Romero de Aragón, 1998.

4. Discurso de monseñor Juan Gerardi con ocasión de la presentación del informe REMHI. Catedral Metropolitana, Guatemala, 24 de abril de 1998.

¿Cuáles fueron las primeras reacciones al hacerse público el Informe?

Los representantes del CACIF (Comité Coordinador de Agrupaciones agrícolas Comerciales, Industriales y Financieras), hacía notar que el Informe REMHI señala a los responsables de las violaciones de los Derechos Humanos, pero sólo nombra instituciones, no dice nada de personas concretas. Dicen también que sus conclusiones son tan sólo testimoniales sin posibilidad de consecuencias judiciales. Los terratenientes creadores del terror y la represión quedan tranquilos. Ni un metro de tierra expropiada parece que tiene que ser devuelta. Ninguna sanción para los que se quedaron las tierras de los indígenas y campesinos. Con mucha ironía, se decía si ahora se compraría la tierra a los propietarios ilegales para repartirlas entre los campesinos pobres.

26 de abril de 1998. dos días después de la presentación del Informe REMHI, es asesinado Monseñor Juan Gerardi Conedera en el garaje de su casa. Se le destruyó el cráneo y las primeras declaraciones daban como motivo del crimen, problemas de homosexualidad. Nunca el pueblo creyó tales declaraciones. Los dos fiscales del caso, uno detrás de otros están hoy exiliados por causa de las amenazas. Todo nos dice muy claro la importancia que tiene el Informe REMHI para que pueda ser posible una paz en el país y para poder pedir responsabilidades a quien sea necesario.

Este Informe REMHI, tiene un precedente anterior elaborado por IGE (Iglesia guatemalteca en el Exilio). Consta de 152 páginas y se editó en enero del 1989 en Costa Rica.

En la presentación leemos:

"No pretendemos hacer un análisis exhaustivo estructural o coyuntural de la situación socioeconómica y política de Guatemala, nuestro interés es más bien presentar ante la opinión pública nacional e internacional el sentir del pueblo pobre de Guatemala, poniendo énfasis en aspectos que afectan profundamente la vida de este pueblo, como son la situación de los Derechos Humanos y Civiles y la problemática del Desarrollo.

Consideramos que las palabras y el pensamiento de las bases con las que trabajamos y que recoge este informe, reflejan la visión de las mayorías pobres de Guatemala.

Los que han sufrido las consecuencias de la lucha por la democracia y la justicia y que continúan en ella, intuyendo desde el inicio del Gobierno demócratacristiano, que éste no representaba más que un cambio de rostro del tradicional militarismo guatemalteco.

Han sido los hechos y el tiempo los que se han encargado de demostrar lo "acertado" de su misión.

El presente informe, elaborado en base a testimonios, entrevistas, cartas y pronunciamientos responde a ese sentir popular".⁵

Las conclusiones generales de este documento constan de 44 puntos. De ellos he elegido tres para dar a conocer lo que ya se había tratado años anteriores respecto a la importancia de hacer una investigación sobre la historia pasada.

El 1º dice:

" A lo largo de un proceso histórico que parte de la intervención norteamericana en Guatemala, en 1954, hasta el día de hoy, la nación ha sido usurpada por el Estado y el Estado por el Ejército."

5. AA.VV. *Guatemala, seguridad, desarrollo y democracia*. Ed IGE. 1989, p 7.

El 2º afirma la importancia del Ejército en el país:

“De este modo el Ejército se ha constituido en guardián del alma nacional, imponiéndole al pueblo, por la fuerza de las armas, un destino nacional contrario a sus intereses.”

El Artículo 7º. Expresa la legitimación de las acciones militares:

“Durante el plan de campaña “Consolidación Nacional 86”, Guatemala volvió a un estado de derecho. El Gobierno civil le dio al Proyecto Contrainsurgente del Ejército una legitimación democrática.”

En el último artículo, el nº 44 de las Conclusiones, podemos leer:

“Es únicamente en la construcción de un destino auténticamente nacional en donde podrán realizarse las Iglesias, los cristianos, y la solidaridad internacional”.⁶

No puede extrañar, pues, que el Informe REMHI fuera elaborado en tan poco tiempo. Tenía ya un trabajo realizado por IGE del Quiché en Costa Rica y coordinado por Gerardi.

Testimonios concretos del informe REMHI.

Los testimonios que transcribiré a continuación no son fruto del azar. Una situación de violencia institucionalizada que tiene la base en un tiempo de acción colonizadora, es como un espiral que va creciendo con tensión por las ansias de poder entre aquellas personas y familias coloniales que dominaron aquellas tierras. Recordemos que Guatemala había sido Capitanía General española, que gobernaba Centroamérica durante los primeros años de la creación del Imperio Español, y desde allí, fue ampliando la conquista hacia el norte, que después se nombró México, y hacia el sur atravesando el istmo hasta desembocar en los pueblos andinos.

Antes de la reforma liberal del 1871, el poder político y económico estuvo en manos de las familias descendientes de los conquistadores y/o administradores imperiales. El General Miguel García Granados se comprometió a reformar jurídicamente el Estado, para impedir los excesos del poder personal, y poner una base de Legitimidad a las acciones que se tomaban en el Gobierno. Aquellas leyes fueron las que pusieron la tierra en manos de los cafetaleros.

Otro General, Justo Rufino Barrios, impulsa reformas que van transformándose en una dictadura personal.

Las Leyes no respetaban la propiedad comunal, base de la vida maya, la promulgación en 1877 del Reglamento de Jornales y en 1878 de la Ley contra la vagancia, obligaba a los indígenas, trabajar gratuitamente de 100 a 150 días al año en las fincas de café de los terratenientes. El bajo precio de los jornales que se pagaban en las fincas, provocó la movilización de unos 100.000 indígenas,

6. AA.VV. *Guatemala, seguridad...* pp 149-151.

que bajando del altiplano iban a la costa, a buscar un trabajo mejor pagado. Esta situación provocó levantamientos violentos y revueltas. Siempre los indígenas quedaban maltratados y los terratenientes o militares iban gobernando el país como les parecía, según sus intereses.

En 1920 los EE.UU. cubrían el 70% de las importaciones guatemaltecas y controlaban el 80% de las exportaciones.⁷

La Revolución de Octubre (1944-54) dio el poder a la clase media (militares, profesionales, comerciantes y artesanos). Fueron registrados 30 partidos políticos que trabajaron para tener representación en el Parlamento del país. El presidente Arévalo del 1945 al 1951 defendió el modelo liberal del "New Deal" del presidente de EE.UU. F.D. Roosevelt, que hablaba de su proyecto como de un "socialismo espiritual" para diferenciarlo del "socialismo material" de los marxistas que luchaban para ser una alternativa a los gobiernos capitalistas.

El Coronel Jacobo Arbenz ganó las elecciones en el año 1950. Hizo un censo para saber cual era la problemática agraria, que siempre planteaba graves problemas al país entre la población maya y los "ladinos".

Se constató que el 99'1% de las fincas eran minifundios que sólo ocupaban el 14% de la tierra del país, mientras el 0'1% ocupaba el 41% de la superficie censada. El 40% de las fincas eran propiedad de 23 familias, 54 tenían el 19% de la tierra y al mismo tiempo se daba la realidad, de que cerca de 250.000 campesinos mayas, no tenían nada.⁸

Os confieso que mientras escribía, intentaba hacer un gran esfuerzo para no caer en la narración exhaustiva de todo el complicado proceso político-económico de Guatemala, pero he pensado también que era necesario recordar unos mínimos para hacer más clara la lectura de los casos de violencia que quiero explicar en este apartado, pero cuando ves la trama que se va construyendo para dominar la tierra, piensas que quizá mis letras, pueden hacer un buen servicio, para que desde nuestro mundo occidental, vayamos tomando conciencia del silencio que los poderosos van creando alrededor de la historia, que NO les es favorable.

Muchas veces he explicado que la cruz y la espada, tristemente juntas, participaron de una manera escandalosa en la colonización americana. Hoy, también pienso que una parte de este binomio, la cruz, con este Informe REMHI se ha colocado al lado de las comunidades castigadas de Guatemala y también vale la pena saberlo, aunque esta postura no es la más frecuente en la Iglesia Católica.

Para ser un poco más ágil en la descripción de esta violenta historia no haré mención de toda la problemática alrededor de la Reforma Agraria de los años 50 que entrelazada con las corrientes anticomunistas que se forjaban en el tejido social, como la creación del Comité de Estudiantes Universitarios Anticomunistas, dirigido por Mario Sandoval Alarcón, formado exclusivamente por hijos de los terratenientes, apoyados por el aparato militar del país, hicieron posible el

7. *Guatemala: Nunca más*. Tomo 3, apartado "Militarización en el campo.

8. *Ibid*, p 7.

Golpe de Estado del 54 y el Manifiesto del 13 de Noviembre del 60. La opresión hizo reaccionar a las bases populares y también se iniciaron nuevos grupos de guerrilleros.⁹

Los Gobiernos Militares en los años 70, el terror político, la intolerancia de los grupos empresariales, el progresivo deterioro del sistema electoral, el desarrollo de la “contrainsurgencia”, todo junto, fortaleció la resistencia indígena. La ofensiva estratégica que el Ejército nombró como “tierra arrasada” (exterminio de comunidades indígenas completas) dirigida por el “golpista” de turno, el General Efraim Ríos Montt, hizo caer de la Presidencia al General Romero Lucas García para formar un triunvirato presidido por el mismo Efraim, además del General Horacio Maldonado Schan y el Coronel Francisco Luis Gordillo. Este triunvirato derogó la Constitución y se promulgó el Estatuto Fundamental del Gobierno (decreto-ley 24, 82) Sorpresivamente se cesaron a 50 funcionarios, diciendo que eran corruptos.

La escalada de violencia estaba disparada y en este marco de terror generalizado, las ofensivas militares se dirigieron de una manera especial hacia las comunidades que habían sido más combatientes, del área Ixil, Ixcán, Quiché y Sololá.

Una de las estructuras que destruyó más el tejido social fueron las PAC (Patrullas de Acción Civil). Grupos de hombres “voluntarios” (si no aceptaban eran asesinados al instante) de las comunidades, que habían de vigilar a los hombres y mujeres de su propia comunidad y descubrir los posibles colaboradores de la guerrilla. “Los orejas” hacían callar las comunidades y ya no había comunicación entre la gente. Un gran silencio protector pesaba sobre aquellas aldeas.

La actuación represiva oficial del Ejército + Policías + PAC + Comisionados + Escuadrones de la muerte, llegó a ser muy fuerte: 49.812 víctimas. Al Ejército se le responsabiliza de 32.978, el 60%. Al Ejército ayudado de las PAC más los Comisionados se les culpa de 10.602 víctimas (9'3%). Los grupos paramilitares suman 3.424 (6'2%).

Las organizaciones guerrilleras son responsables de 5.117 víctimas que corresponde al 9'30% del total.¹⁰

El pueblo atemorizado, y las luchas constantes entre el Ejército y la URNG, crearon un nuevo fenómeno civil indígena: Las CPR (Comunidades de población en Resistencia). Eran grupos que vivían en la selva. Estaban formadas por los supervivientes de las acciones de “Tierra arrasada”. Salían de las aldeas atacadas por el Ejército. Se escondían en las montañas. Cuando se encontraban perdidos por aquellos lugares se unían y creaban esta realidad comunitaria de supervivencia que no fue reconocida hasta muy tarde, después de que se empezara a hablar del tratado de paz. La visita de un representante de la ONU, a finales de los 80, hizo pública esta realidad de las CPR, negada mil veces por el

9. Ibid, tomo 3 cap. 2 del líforme REMHI.

10. Guatemala Nunca más, Tomo 4, apartado de “Las responsabilidades”.

Gobierno, como si fuera una falacia creada por los mayas. No se admitía como realidad surgida de la opresión dura de la guerra.

Hasta aquí el marco de la violencia institucionalizada. A continuación enumero algunos ejemplos recogidos de aquellas personas que han sufrido esta represión mortal.

Debe agradecerse al Informe REMHI en el Tomo I, cap V, que hable explícitamente **“De la violencia contra las mujeres”**.

Pocas veces, las mujeres son objetos explícitos de su historia y menos aún de la historia de un país castigado por la guerra. Estas situaciones límite, provocadas tantas veces por el poder mayoritariamente en manos de los hombres, tienen presentes las acciones masculinas y basta, por eso llama la atención que se haga este apartado de testimonios femeninos al principio del Informe. Es significativo el gesto de reconocimiento hacia aquella franja de población que muchas veces queda silenciada e invisible: las mujeres y sus acciones.

El Capítulo V del Tomo I empieza así:

“ La mitad de los testimonios recogidos por el Proyecto REMHI fue de mujeres. En la mayor parte de ellos se aborda la experiencia de violencia o las condiciones familiares y comunitarias, y no tanto su experiencia específica como mujeres. Por ello tuvieron que realizarse algunas entrevistas a mujeres informantes clave y entrevistas colectivas en regiones muy afectadas por la violencia, orientadas a facilitar la comprensión de los efectos de la violencia en sus vidas, su participación social y su papel como mujeres.

La violencia contra las mujeres

Las mujeres como víctimas

Entre la cocina y el cuarto estaba la otra muchacha como de 23 años, tal vez, también con tres hachazos aquí en el cuello y le habían quitado una nena que todavía estaba mamando, allí muerta ella y mamándole. Caso 1871 (Victimario), varios lugares, 1981.

El horror, la muerte, las torturas y las vejaciones afectaron gravemente tanto a los hombres como a las mujeres, a los niños y a las niñas, a los ancianos y las ancianas.

Nos hicieron más que a los animales

En este contexto de extrema violencia, el terror llegó incluso a la ridiculización de las víctimas. La deshumanización de los victimarios pasó por la desvalorización de la condición humana de sus víctimas.

Nos ordenaron que había que eliminar esa gente pobre, usted fijese, que los soldados buscaban cómo divertirse y entonces pusieron a los prisioneros que iban a matar, había mujeres y hombres y algunos soldados, y yo de oír las risas fui a ver qué pasaba, Habían puesto a los prisioneros hombres a que agarraran a las mujeres, allí, o sea que les hicieran sexo, y de eso era que se estaban riendo ellos. ¿verdad? De ver a los pobres que no sólo no habían comido, mal dormidos todos hechos mierda, bien vergueados, porque allí no era lujo estar y todavía los ponen irónicamente a hacer eso. Informante Clave 027 (Victimario) 1982.

La utilización de su condición de madres

Uno de los instrumentos de presión más fuertes contra las mujeres fue la utilización de los hijos para controlar, dominar o violentar las conciencias de sus madres,

Los niños vieron todo lo que hicieron a sus mamás, sus hermanos y demás familiares; después a ellos también los mataron. Informante Clave 027 (Victimario) 1982.

Especialmente escalofriantes resultan las denuncias de horrores contra las mujeres embarazadas y los niños que estaban en su vientre. Se trata de una conducta repetida que refleja claramente la brutalidad de los integrantes del Ejército contra la población civil, tratando de eliminar hasta el origen de la vida.

Las mujeres que iban embarazadas, una de ellas que tiene ocho meses ahí le cortaron la panza, le sacaron la criatura y lo jugaron como pelota, de ahí le casaron una chiche la dejaron colgada en un árbol. Caso 6335, Barillas, Huehuetenango, 1981.

Y quedaban los fetos colgando con el cordón umbilical. No cabe duda de que fue especialmente contra la mujer indígena el hecho de matar los niños delante de las madres. Entrevista 0165.

Otros apartados de este capítulo hablan por sí solos.

Cocinar y bailar para los hombres

No puedo poner todos los ejemplos que hay en el Informe REMHI, pero los escogidos dan una idea de la gravedad de aquella guerra, que nunca se reconoció a niveles internacionales.

Violando cuerpos y dignidades

Los testimonios de REMHI reúnen el reporte de 149 víctimas de 92 denuncias de violación sexual, incluyéndose la violación por causa de muerte, como tortura y esclavitud sexual, con la violación reiterada de la víctima. También en uno de cada seis casos de masacres analizados, se dieron violaciones de mujeres, como base del modo de actuación, por parte de soldados o de las PAC.

Hay que tener en cuenta que la violación sexual por los ingredientes de culpa y vergüenza que le caracterizan, es poco denunciado, con respecto a otros hechos violentos.

Las violaciones sexuales masivas

"Un día logré escapar y escondido vi a una mujer, le dieron un balazo y cayó, todos los soldados dejaron su mochila y se la llevaron arrastrada como a un chucho a la orilla del río, la violaron y mataron, también un helicóptero que sobrevolaba bajó y todos hicieron lo mismo con ella" Caso 11.724 (Victimario) Xecojom, Quiché 1980.

Es importante el análisis que se hace de las violaciones como:

Una demostración de poder.

"El ejército bajaba a la zona patojanas (jóvenes) naturales con chongos grandes en su pelo y aretes de lana. Las traían porque decían que eran guerrilleras, las violaban y las desaparecían". Caso 769, San Juan Ixcán, Quiché 1982.

Expresión de victoria sobre los oponentes

"Había también una pareja, apartaron a ella en un cuarto donde estábamos el señor y nosotros. Dijeron los soldados. 'no tenga pena vamos a cuidar a su esposa'. El pobre señor tenía que estar mirando todo lo que le hacían a ella, torturando, la pobre mujer ya no aguantaba. Los soldados pasaban uno a uno para violarla. Después de esto fueron a pedir dinero al esposo porque ella estaba muy mala". Caso 710, Sta María de Tzejá, Ixcán, Quiché, 1982.

Las acusaciones de que eran guerrilleras fue la justificación de muchas violaciones contra las mujeres.

Botín de guerra

"El hecho de violar mujeres se consideraba, además, como una especie de premio o compensación para los soldados, como una forma de recompensar su involucramiento en la guerra. En un contexto en el que la violencia se concibió también como un medio para adquirir poder y propiedades. El cuerpo de las mujeres fue considerado una propiedad más.

Hay también otro apartado sobre: **Otras torturas que acompañan a la violación.** Para citar una: "*Hay mujeres colgadas, pues se ve el palo adentro de sus partes, y sale el palo en su boca, colgado así como una culebra*". Testimonio colectivo, Huehuetenango.

De los análisis de las informaciones recogidas en el proyecto REMHI no se puede deducir que hubiera una planificación previa de estrategia de violencia específica contra las mujeres, pero en la práctica los testimonios demuestran que el Ejército, con sus actuaciones, integró esta actuación como una realidad de destrucción masiva. El exterminio de mujeres y los pequeños era visto como un factor importante para ir contra la continuidad de la vida del pueblo indígena y la transmisión de su cultura.

"La contrainsurgencia era una política muy elaborada, pensada y calculada en el caso de la mujer, porque definitivamente las mujeres son un símbolo de la vida, la perpetuidad de la vida. O sea matar a la mujer era matar a la vida. Así como en el caso de los ancianos y ancianas, era matar la sabiduría de la gente, su memoria histórica, sus raíces". Entrevista 0165.

Aunque los testimonios expliquen los hechos violentos contra las mujeres, el informe REMHI reconoce que hay pocas referencias, de las vivencias que las mujeres sufrieron por las múltiples humillaciones. Esta ausencia puede ser, posiblemente por la dificultad que representa hablar de la experiencia de la violación y sus consecuencias.

Un párrafo que analiza las consecuencias del desprecio y el impacto de las violaciones dice:

"Además de la humillación personal y el aislamiento familiar que puede sufrir la mujer, los esposos, los hermanos y padres pueden a la vez sentirse impotentes y culpables por la violación de su

familiar. Mientras los hombres y las mujeres que sean heridos o asesinados se les considera 'héroes o mártires', no hay estatus similar asignado a las mujeres violadas. Tampoco lo hay en el caso de las personas desaparecidas en donde el sufrimiento de las personas y la familia no puede ser validado. También el valor cultural o religiosos de la 'pureza' e intimidad sexual puede hacer que las mujeres afectadas o sus familias se sientan más golpeadas por esa experiencia. Otras consecuencias frecuentes de la violación son el temor al embarazo y los dilemas éticos que siguen a un embarazo no deseado producido por la violación. Muchas mujeres pueden también vivir posteriormente cambios en la relación con su cuerpo."

La organización CONAVIGUA (Confederación Nacional de viudas de Guatemala) es una ONG que ha trabajado la protección de las mujeres viudas, que son tantas y muy jóvenes a causa de tanto tiempo de guerra, y los problemas de los embarazos a causa de las constantes violaciones.

CONAVIGUA también a tenido una gran actividad a favor de la Objeción de conciencia frente al reclutamiento indiscriminado de jóvenes (les esperaban a la salida de las fiestas o celebraciones religiosas), para obligarlos a un servicio militar orientado hacia la destrucción de sus propios familiares.

Para terminar quiero transcribir un ejemplo concreto de estrategia de horror y muerte. Es ilustrador constatar la diferente manera de tratar a los hombres y a las mujeres.

Fijaos bien en todo el proceso:

- a) Se da con gente que marchó del Ejército
- b) Atacan, en represalia a las PAC
- c) El Ejército reacciona y organiza la masacre de XOCOL y RÍO NEGRO.
- d) Empiezan por los hombres.
- e) Después matan a las mujeres y a los pequeños y pequeñas.

"Masacres en las aldeas de Rabinal"

"Las PAC se organizaron en la aldea de XOCOC sobre todo, tal vez por ser el lugar más estratégico de la zona. Un día volvieron allí los que habían huido al entrar en el ejército y, en represalia, atacaron la garita de las PAC.

Tomaron la garita de las PAC y mataron a tres miembros y quemaron cinco tiendas. Los de las PAC pensaron que fueron los de la aldea de Chitucá, Cancún, Río Negro, Mangales, Camalmapa y el caserío Jocotales, pero en realidad, la mayoría no sabía de ese suceso.

Ante este hecho de quemar las tiendas y el mercado de XOCOC, el ejército y las PAC tomaron represalias con la gente de las aldeas vecinas. Los citaron a todos en XOCOC con el pretexto de darles entrenamiento y armas para defenderse de la guerrilla, y allí, entre los días 7 y 13 de febrero de 1982, tuvieron lugar las masacres que enlutaron a muchas familias de Rabinal.

Este episodio de la cita en la aldea de XOCOC lo cuentan así los mismos testigos del hecho, los habitantes de la aldea de Río Negro:

'Que vengan todos los de Río Negro porque vamos a dar un curso de entrenamiento de armas, - así decían- porque vamos a dar armas a los patrulleros de Río Negro. Llegamos pues, un día domingo, nos citaron todos los comisionados, nos citaron y tuvimos que dormir arriba, en la escuela; al amanecer el domingo llegamos allá en la aldea de XOCOC, nos rodearon los patrulleros y el ejército, no nos dejaron salir por otros lados a comprar algo, nada, nada; nos

dejaron ahí a puro sol, entonces uno por uno nos pasaban allí y nos miraban a la cara, nos decían que éramos guerrilleros: "ustedes son guerrilleros muchá, porque vinieron a jodernos el mercado, vinieron a jodernos la tienda, a puro huevo son ustedes(...). Algunos que se murieron durante la noche, los bajaban y seguían torturando a otras personas y 108 que quedaban estaban muertos de miedo, pues no sabían si ellos se salvaban o no de las matanzas.

Ya al amanecer del día lunes nos dijeron: Ustedes se van, pero regresan otra vuelta el sábado a recoger su cédula. Nos recogieron todos los papeles y nos obligaron a dejarlos y uno de los patrulleros dijo: "Ahorita ustedes van a colaborar un poco con nosotros con unos centavitos, unos quetzales para mantener a los soldados. (...)

A los ocho días de la cita, el 13 de febrero de 1982, los hombres de Río Negro volvieron a por sus documentos. Iban confiados en que, como ellos no habían hecho nada, les devolverían sus documentos y les dejarían en paz

Cuando ellos llegaron a recoger sus células no sabían que era para masacrarles, torturaron a 70 o más.

El 13 de marzo, un mes después que desaparecieron los hombres vinieron otra vuelta para matar a las mujeres, esposas de los hombres que mataron primero. Como a las seis de la mañana entraron en la comunidad, entraron casa por casa, una por una llevando a las mujeres allá arriba, a la cumbre de la montaña. (...) Las juntaron en la escuela y dice que a las mujeres las pusieron a bailar, pusieron la grabadoras allí, las mismas que habían robado a la gente y las hicieron bailar. Eran por todos unos 25, 12 soldados y 13 patrulleros Civiles.

(...) En el camino dos mujeres con dos niños de pecho se quedaron escondidas en una quebrada y bajaron ya en la mera tarde; allí oyeron tiros donde mataron a las mujeres.

(...) Después de la masacre de los hombres, las PAC se organizaron y se dirigieron a la aldea de Río Negro, cuando llegaron pasaron de casa en casa recogiendo mujeres, hombres ancianos y niños para una reunión a 2'5 Kms. De la aldea. Reunieron a los niños y a 77 mujeres y se dirigieron al lugar llamado Pacoxom.

Durante el recorrido fueron golpeadas e insultadas y cuando llegaron fueron violadas las mujeres y después las mataban. Y a los niños los agarraban y los golpeaban o los tiraban encima de las piedras o en el mismo suelo, y sólo así se morían. En este lugar hicieron una zanja y los dejaron amontonados allí, pero sólo el cuero porque casi a la mayoría les quitaban sus ropas".¹¹

Hoy Guatemala está con la mirada fija en el juicio de Gerardi, que ha de poner de relieve si realmente se quiere o no esclarecer el tema. Esto les dirá si la paz es fiable o sólo una apariencia.

Recordemos también que el Informe REMHI sólo tiene presente a la población campesina. En la ciudad, organizaciones como GAM, CUC, CONAVIGUA, CONDEG... etc continúan despiertas y activas para que aquellos que firmaron el pacto del 29 de Diciembre del 1966 no se olviden de sus compromisos.

Desde estas líneas, quisiera hacer un llamado a la solidaridad internacional para que sea constante en la lucha para ir creando redes de comunicación, que informen constantemente de cómo se van desarrollando los diferentes procesos de paz, democratización real y justicia, en tantos y tantos pueblos que sufren la opresión de un sistema injusto que sólo está al servicio del capital, olvidando las personas.

Guatemala es un ejemplo de opresión, pero también de Resistencia. Poder estar a su lado, te da posibilidades de disfrutar del amor a la vida y no desfallecer en la esperanza hacia un proceso de cambio, que puede reorganizar mejor nuestro mundo.

"Nos matan, porqué trabajamos juntos, comemos juntos y vivimos juntos, dicen los mayas quichés de Guatemala"

11. Documentos del Ocote encendido. Nº 23 junio 1995, Comité de solidaridad Oscar Romero, Zaragoza.

Fuentes y bibliografía citadas.

AA.VV. **Guatemala, seguridad, desarrollo y democracia.** Ed IGE. 1989.

Comunicado de la Conferencia Episcopal de Guatemala. Apartado 3. Octubre 1995.

Discurso de monseñor Juan Gerardi con ocasión de la presentación del informe REM-HI. Catedral Metropolitana, Guatemala, 24 de abril de 1998.

Guatemala: Nunca más. Tomo 3, apartado "Militarización en el campo".

Revista del Ocote encendido. Nº 23 Documentos junio, Comité de solidaridad Oscar Romero, Zaragoza 1995.

Revista Ocote encendido Nº 26 julio-agosto, Zaragoza, Comité de Solidaridad Oscar Romero de Aragón, 1998.

Revista Ocote encendido. José Ramón.- "Guatemala dos años de ¿paz?". La primera víctima de la guerra y a veces de la paz es la verdad. Nº 26 julio-agosto, Zaragoza, Comité de Solidaridad Oscar Romero de Aragón, 1998.